Rudolf Steiner

LINII FUNDAMENTALE ALE UNEI TEORII A CUNOAŞTERII ÎN CONCEPȚIA GOETHEANĂ DESPRE LUME

RUDOLF STEINER

LINII FUNDAMENTALE ALE UNEI TEORII A CUNOAŞTERII ÎN CONCEPȚIA GOETHEANĂ DESPRE LUME

CU REFERIRE ÎNDEOSEBI LA SCHILLER

În acelaşi timp un supliment la
«Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii»
din seria
«Literatura Națională Germană»
a lui Kürschner

TRIADE

Traducere după:

Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung
mit besonderer Rücksicht auf Schiller, Zugleich eine Zugabe zu
„Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften“
in Kürschners „Deutsche National-Literatur“
Editura Rudolf Steiner, Dornach / Elveția 1978
GA 2

Pentru realizarea acestei ediții s-au utilizat traduceri făcute de
Diana Sălăjanu, Petre Moga, Traian Dragoş, Doina Frumuzache

Textele au fost lecorate de
Marcel Hălmăgean, Sorin Țigăreanu şi Agenor Crişan

În final textele au fost colaționate şi stabilite de
Sorin Țigăreanu şi Agenor Crişan

ISBN 973-9196-09-8

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE LA NOUA EDIŢIE

Această teorie a cunoaşterii în concepţia goetheană despre lume a fost scrisă de mine la mijlocul anilor optzeci ai secolului trecut. Gândirea îşi orienta pe atunci activitatea în două direcţii în sufletul meu. Una dintre ele se îndrepta spre creaţia lui Goethe şi căuta să dea formă concepţiei despre lume şi viaţă care se dovedeşte a fi forţa motrice în această creaţie. Îmi părea că omenescul plenar şi pur domneşte în tot ceea ce a dat Goethe lumii, creând, contemplând şi trăind. Îmi părea că în timpurile mai noi siguranţa lăuntrică, unitatea armonioasă şi simţul realităţii în raport cu lumea nu se înfăţişează nicăieri aşa ca la Goethe. Din acest gând trebuia să se nască recunoaşterea faptului că şi modul cum Goethe se comporta în cunoaştere este unul izvorând din fiinţa omului şi a lumii. – Pe de altă parte, gândurile mele trăiau în concepţiile filosofice despre natura cunoaşterii care existau în acea vreme. În aceste concepţii, cunoaşterea ameninţa să se împăienjenească în fiinţa omului. Ingeniosul filosof Otto Liebmann exprimă următoarele[1 III, 1 IV]: „Conştienţa omului nu s-ar putea depăşi pe sine. Trebuie să rămână în ea însăşi. Ea nu poate şti nimic despre ceea ce se află în adevărata realitate, dincolo de lumea pe care ea o plăsmuieşte”. Otto Liebmann a susţinut în scrieri strălucite acest gând, aplicat la cele mai diferite domenii ale lumii experienţei umane. Johannes Volkelt scrisese cărţile sale pline de idei[2 IV] despre «Teoria kantiană a cunoaşterii» şi despre «Experienţă şi gândire». El vedea în lumea care-i este dată omului numai o corelaţie de reprezentări care se formează în raportul omului cu o lume necunoscută în sine. El recunoştea, ce-i drept, că în gândire se arată o necesitate când aceasta intervine în lumea reprezentărilor. Că atunci când gândim am simţi întrucâtva, un fel de străpungere a lumii reprezentărilor, ajungând la realitate. Dar ce s-a obţinut cu aceasta? Prin aceasta te poţi simţi îndreptăţit să formulezi în gândire judecăţi care să spună ceva despre lumea reală; însă cu astfel de judecăţi rămâi cu totul în interiorul omului; din fiinţa lumii nu pătrunde nimic în el.

Eduard von Hartmann[3 IV], a cărui filosofie o preţuiam foarte mult, deşi nu am putut admite nici bazele şi nici rezultatele ei, se situa în

problemele teoriei cunoaşterii întru totul pe poziţia pe care a prezentat-o mai târziu Volkelt în mod amănunţit.

Pretutindeni se recunoştea faptul că omul s-ar izbi, în cunoaştere, de anumite limite, pe care nu le-ar putea depăşi pentru a ajunge în domeniul adevăratei realităţi.

Faţă de toate acestea, exista faptul, trăit de mine lăuntric şi recunoscut în trăire, că omul, cu gândirea sa, dacă o adânceşte suficient, trăieşte, în realitatea lumii ca realitate spirituală. Consideram că posed această cunoaştere, ca una care poate sta în conştientă cu aceeaşi claritate interioară ce se revelează în cunoaşterea matematică.

În faţa acestei cunoaşteri nu poate rămâne în picioare părerea că ar exista *asemenea* limite ale cunoaşterii, ca acelea pe care orientarea de gândire amintită mai sus socotea că trebuie să le stabilească.

În toate acestea se mai amesteca în mine şi o înclinaţie a gândirii spre teoria evoluţionistă care înflorea pe atunci. Ea luase la Haeckel forme în care existenţa şi activitatea independentă a spiritului nu puteau găsi nici o justificare. După el, cele ulterioare, evoluate, s-ar fi născut în decursul timpului din cele anterioare, neevoluate. Acest lucru îmi părea valabil în ceea ce priveşte realitatea exterioară sensibilă. Totuşi, cunoşteam prea bine spiritualitatea independentă de cele sensibile, consolidată în sine şi autonomă, ca să pot da dreptate lumii fenomenelor exterioare sensibile. Dar trebuia clădită puntea de la această lume către aceea a spiritului. În decursul timpului gândit sensibil, spiritualul uman pare să se dezvolte din nespiritualul precedent.

Dar sensibilul, cunoscut în mod just, arată pretutindeni că este revelaţia spiritualului. Faţă de această cunoaştere justă a sensibilului, mie îmi era clar că „limite ale cunoaşterii”, aşa cum se stabileau pe atunci, poate admite doar acela care întâlneşte sensibilul şi-l tratează cum ar trata cineva o pagină tipărită, dacă şi-ar îndrepta privirea numai asupra formelor literelor şi, fără să aibă habar de citire, ar spune că nu se poate şti ce se ascunde în spatele acestor forme.

Astfel, privirea mea a fost îndreptată spre calea ce duce de la observarea sensibilului la spiritualul care, în mine, era consolidat ca trăire cunoscătoare lăuntrică. Eu nu căutam în spatele fenomenelor sensibile nespirituale lumi de atomi, ci spiritualul care, aparent, se revelează în interiorul omului, dar care în realitate aparţine lucrurilor şi proceselor sensibile înseşi. Prin comportamentul omului angajat în cunoaştere se

naşte părerea că gândurile lucrurilor ar fi în om, pe când, în realitate, ele domnesc în lucruri. Omul are nevoie să le separe de lucruri, într-o trăire de aparenţă; în adevărata trăire de cunoaştere, el le restituie lucrurilor.

Atunci, evoluţia lumii trebuie înţeleasă în aşa fel încât nespiritualul anterior, din care se dezvoltă mai târziu spiritualitatea omului, să aibă pe lângă sine şi în afara sa ceva spiritual. Senzorialul spiritualizat ulterior, în care apare omul, intră atunci în scenă prin faptul că strămoşul spiritual al omului se uneşte cu formele nespirituale nedesăvârşite şi, remodelându-le, apare apoi în formă sensibilă.

Cu aceste înlănţuiri de idei i-am depăşit pe teoreticienii cunoaşterii de atunci, cărora le recunoaştem pe deplin agerimea şi simţul responsabilităţii ştiinţifice. Ele m-au condus spre Goethe.

Nu pot să nu mă gândesc azi la căutările mele interioare din acea vreme. Nu mi-am trasat o sarcină uşoară de a depăşi raţionamentele filosofiilor de atunci. Steaua mea călăuzitoare a fost însă mereu cunoaşterea faptului, care grăieşte în întregime din sine însuşi, că omul se poate contempla pe sine, lăuntric, drept spirit independent de corp, drept spirit care se află într-o lume pur spirituală.

Înaintea lucrărilor mele asupra scrierilor de ştiinţe naturale ale lui Goethe şi înainte de această teorie a cunoaşterii scrisesem un mic studiu despre atomism[2 III, 4 IV] care nu a fost tipărit niciodată. El era formulat în sensul de mai sus. Îmi aduc aminte ce bucurie mi-a făcut Friedrich Theodor Vischer, căruia i-am trimis articolul, când mi-a scris câteva cuvinte de apreciere.

În decursul studiilor mele asupra lucrărilor lui Goethe mi-a devenit clar că gândurile mele mă duc la o concepţie asupra esenţei cunoaşterii, care iese la iveală peste tot în creaţia lui Goethe şi în atitudinea lui faţă de lume. Am descoperit că din punctele mele de vedere a rezultat o teorie a cunoaşterii, care este aceea a concepţiei despre lume a lui Goethe.

În anii '80 ai secolului trecut am fost recomandat de către Karl Julius Schröer[3 III, 5 IV], profesorul şi părintescul meu prieten, căruia îi sunt foarte îndatorat, să scriu introducerile la scrierile de ştiinţe ale naturii ale lui Goethe pentru seria «Literatura naţională» a lui Kürschner şi să îngrijesc editarea acestor scrieri. În această muncă am urmărit viaţa de cunoaştere a lui Goethe pe toate tărâmurile unde a

activat el. Mi-a devenit tot mai clar, până la detalii, faptul că propria mea concepţie mă situa în sânul unei teorii a cunoaşterii a concepţiei goetheene despre lume. Şi aşa se face că am scris această teorie a cunoaşterii în timpul lucrărilor amintite.

Acum, când o aduc iarăşi în faţa mea, ea îmi apare şi ca fundamentarea şi justificarea gnoseologică a tot ceea ce am spus şi publicat ulterior. Ea vorbeşte despre un mod de existenţă a cunoaşterii care face posibil drumul de la lumea sensibilă către o lume spirituală.

Ar putea să pară ciudat că această scriere de tinereţe, veche de aproape patruzeci de ani, reapare azi neschimbată, extinsă doar prin adnotări. Ea poartă în modul de expunere caracteristicile unei gândiri care s-a transpus în filosofia epocii de acum patruzeci de ani. Dacă aş scrie astăzi, aş spune altfel unele lucruri. Dar nu aş putea da altceva, ca esenţă a cunoaşterii. Însă ceea ce aş scrie astăzi, n-ar mai putea purta în sine atât de fidel *germenii* concepţiei spirituale despre lume, reprezentată de mine. Aşa, embrionar, poţi scrie numai la începutul unei vieţi închinată cunoaşterii. De aceea este îngăduit, poate, ca această scriere de tinereţe să reapară tocmai în formă neschimbată. Teoriile cunoaşterii care existau în perioada conceperii ei şi-au găsit o continuare în teorii ulterioare ale cunoaşterii. Ceea ce am de spus în legătură cu aceasta am spus în cartea mea «Enigmele filosofiei»[6] [IV]. Aceasta reapare simultan la aceeaşi editură. – Cele schiţate cu atâta timp în urmă drept teorie a cunoaşterii în concepţia goetheană despre lume în această cărticică, îmi apar azi, la fel de necesar a fi spuse, ca şi acum patruzeci de ani.

Goetheanum, la Dornach, lângă Basel
Noiembrie 1923 *Rudolf Steiner*

CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIȚIE

Când domnul profesor *Kürschner* mi-a încredințat sarcina de onoare de a mă îngriji de editarea scrierilor de științe ale naturii ale lui Goethe pentru seria «Literatura Națională Germană», eram pe deplin conştient de dificultățile care-mi stau în față într-o asemenea întreprindere. Trebuia să mă opun unei opinii statornicite la aproape toată lumea.

În timp ce convingerea că *operele poetice* ale lui Goethe sunt temelia întregii noastre culturi câştigă tot mai mult teren, până şi aceia care merg cel mai departe în recunoaşterea străduințelor sale *ştiințifice* nu văd în acestea mai mult decât *presimțiri* ale unor adevăruri care, în dezvoltarea ulterioară a ştiinței, şi-au găsit confirmarea deplină. Privirii lui geniale pare a-i fi reuşit aici să presimtă legități ale naturii care au fost regăsite apoi de către ştiința riguroasă, *independent* de el. Ceea ce se recunoaşte pe deplin celorlalte activități ale lui Goethe, anume că orice om cult trebuie să se confrunte cu ele, este respins când este vorba de concepția sa ştiințifică. Nu va admite aproape nimeni că printr-o adâncire în lucrările de ştiință ale poetului s-ar putea dobândi ceva ce ştiința ne oferă azi şi fără el.

Când am fost introdus de *K. J. Schröer,* mult iubitul meu profesor, în concepția despre lume a lui Goethe, gândirea mea luase deja o direcție care îmi permitea să mă aplec, dincolo de simplele descoperiri izolate ale poetului, asupra lucrului principal: felul cum integra Goethe un asemenea fapt singular întregului concepției sale despre natură, felul cum îl valorifica spre a ajunge să înțeleagă interdependența ființelor naturii sau, cum se exprimă el atât de potrivit (în articolul «Puterea de judecată contemplativă» – «Anschauende Urteilskraft»[1 I, 7 IV]), spre a lua spiritual parte la creațiile naturii. Mi-am dat curând seama că acele realizări care-i sunt recunoscute lui Goethe de către ştiința actuală, reprezintă partea neesențială, în timp ce lucrul cu adevărat important este trecut cu vederea. Acele descoperiri izolate ar fi fost într-adevăr făcute şi fără cercetarea lui Goethe; ştiința va duce însă lipsă de grandioasa lui concepție despre natură câtă vreme nu o va sorbi direct de la el însuşi. Cu aceasta era dată direcția pe care trebuiau să o ia introduce-

rile la ediția îngrijită de mine[2] [I]. Ele trebuiau să arate că fiecare idee izolată exprimată de Goethe trebuie derivată din totalitatea geniului său.

Principiile după care trebuie să se facă aceasta formează obiectul micii scrieri de față. Ea își propune să arate că ceea ce prezentăm drept concepții științifice ale lui Goethe sunt capabile de o fundamentare proprie independentă.

Cu aceasta cred că am spus tot ceea ce îmi părea necesar să pun în fața expunerilor ce urmează. Îmi mai revine îndeplinirea unei plăcute obligații, aceea de a exprima mulțumirile mele profunde domnului prof. Kürschner care, prin modul deosebit de binevoitor cu care a venit mereu în întâmpinarea eforturilor mele științifice, a acordat sprijinul său cel mai prietenos și acestei mici scrieri.

Sfârşit de aprilie 1886 *Rudolf Steiner*

A. PROBLEME PRELIMINARE

1. Punct de plecare

Dacă urmărim vreunul din principalele curente ale vieții spirituale ale prezentului, înapoi, până la izvoarele lui, dăm mereu, fără îndoială, de unul dintre spiritele epocii noastre clasice. Goethe sau Schiller, Herder sau Lessing au dat câte un impuls; şi de aici a pornit o mişcare spirituală sau alta, care continuă să existe. Întreaga noastră cultură germană se sprijină atât de mult pe clasicii noştri, încât destui dintre aceia care se cred absolut originali nu fac altceva decât să dea glas unor lucruri la care Goethe sau Schiller au făcut de mult aluzie. Ne-am transpus atât de mult cu viața noastră în lumea creată de ei, încât abia dacă poate spera la înțelegerea noastră cineva care ar vrea să se mişte în afara făgaşului prefigurat de ei. Modul nostru de a *privi* lumea şi viața este atât de mult determinat de ei, încât nimeni nu poate câştiga interesul nostru, dacă nu caută puncte de contact cu această lume.

Numai despre *o* ramură a culturii noastre spirituale trebuie să mărturisim că n-a găsit un asemenea punct de contact. Este acea ramură care merge dincolo de simpla acumulare de observații, de luarea la cunoştință a unor experiențe izolate, spre a furniza o concepție satisfăcătoare despre lume şi viață. Este ceea ce numim de obicei filosofie. Pentru ea, întreaga noastră perioadă clasică pare de-a dreptul inexistentă. Ea îşi caută salvarea într-o închidere artificială şi o prețioasă izolare de tot restul vieții spirituale. Această frază nu e infirmată de faptul că un număr considerabil de filosofi şi savanți mai vechi şi mai noi s-au ocupat de Goethe şi Schiller. Fiindcă ei nu şi-au dobândit punctul de vedere ştiințific dezvoltând germenii din realizările ştiințifice ale acelor eroi ai spiritului. Ei şi-au dobândit punctul de vedere ştiințific *în afara* acelei concepții despre lume pe care au reprezentat-o Schiller şi Goethe, şi 1-au comparat *ulterior cu* acesta. Şi n-au făcut-o nici cu acea intenție de *a câştiga* pentru direcția lor ceva din concepțiile ştiințifice ale clasicilor, ci pentru a le examina pe acestea şi a vedea dacă ele rezistă criteriilor propriei direcții de cercetare. Vom reveni mai îndeaproape asupra acestui lucru. Mai întâi am dori să atragem

atenția asupra consecințelor care rezultă din această atitudine față de suprema treaptă de dezvoltare a culturii epocii moderne, pentru domeniul științei de care ne ocupăm.

O mare parte a publicului cititor cult va îndepărta imediat de la sine, necitită, o lucrare literar-științifică, dacă aceasta apare cu pretenția de a fi una filosofică. Aproape în nici o epocă filosofia nu a fost așa de puțin iubită ca în prezent. Dacă facem abstracție de scrierile lui Schopenhauer și Eduard von Hartmann, care tratează probleme ale vieții și lumii, de interesul cel mai general, și care tocmai din această cauză au găsit o largă răspândire, nu vom merge prea departe dacă spunem: lucrările de filosofic sunt citite azi numai de filosofii de specialitate. Nimeni în afară de aceștia nu se sinchisește de ele. Omul cult care nu este specialist are un sentiment nedeslușit: „Această literatură[1 II] nu conține nimic care să corespundă vreuneia din nevoile mele spirituale; lucrurile tratate acolo nu mă privesc; ele nu au m nici un fel legătură cu ceea ce îmi este necesar pentru satisfacerea spiritului meu”. Vina acestei lipse de interes pentru filosofic nu o poate purta decât faptul indicat de noi, fiindcă acestei lipse de interes i se opune o nevoie ta permanentă creștere de a avea o concepție satisfăcătoare despre lume și viață. Dogmele religioase care, pentru un timp îndelungat au fost un înlocuitor deplin, își pierd tot mai mult forța de convingere. Crește mereu imboldul năvalnic de a cuceri, prin munca *gândirii,* acel *ceva* care înainte se datora *credinței în revelație: satisfacerea spiritului.* De aceea, participarea spiritelor cultivate nu ar lipsi, dacă domeniul în discuție al științei ar merge cu adevărat mână m mână cu întreaga evoluție a culturii, dacă reprezentanții ei ar lua atitudine față de marile probleme ce frământă omenirea.

Trebuie să păstrăm mereu *în* fața ochilor faptul că nu poate fi vorba vreodată să produci mai întâi în mod artificial o nevoie spirituală, ci doar de a o căuta pe cea existentă și a-i da satisfacție. Nu să pună întrebări este misiunea științei[2 II], ci să observe cu grijă când acestea sunt puse de natura umană și de treapta de cultură respectivă și *să le dea răspuns.* Filosofii noștri moderni își propun sarcini care nu izvorăsc nicidecum în mod firesc din treapta de cultură pe care ne aflăm și de a căror rezolvare nu întreabă, de

aceea, nimeni. Ştiinţa trece însă pe lângă acele probleme pe care cultura noastră, în virtutea acelui loc unde au înălţat-o clasicii noştri, trebuie să le pună. *Avem astfel o ştiinţă pe care nimeni nu o caută şi o nevoie ştiinţifică pe care nu o satisface nimeni.*

Ştiinţa noastră centrală, acea ştiinţă menită să dezlege enigmele propriu-zise ale lumii, nu are voie să facă vreo excepţie faţă de toate celelalte ramuri ale vieţii spirituale. Ea trebuie să îşi caute izvoarele acolo unde le-au găsit acestea din urmă. Ea trebuie nu numai să se confrunte cu clasicii noştri; trebuie să caute la ei germenii evoluţiei proprii; pe ea trebuie s-o străbată acelaşi curent ca şi pe restul culturii noastre. Aceasta este o necesitate care se află în natura lucrurilor. Ei trebuie să îi şi atribuim faptul că au avut loc confruntările, amintite mai sus în treacăt, ale unor cercetători moderni, cu clasicii. Ele nu arată însă altceva decât că există un sentiment obscur al faptului că este inadmisibil să ignori pur şi simplu convingerile acelor spirite. Ele mai arată însă şi faptul că nu s-au ales cu nimic în ceea ce priveşte dezvoltarea reală a propriilor *lor* concepţii, în favoarea acestei afirmaţii pledează felul cum au fost abordaţi Lessing, Herder, Goethe, Schiller. Cu tot caracterul deosebit al multor scrieri din acest domeniu, trebuie să spunem totuşi despre aproape tot ceea ce s-a scris în legătură cu lucrările de ştiinţă ale lui Goethe şi Schiller că ele nu s-au dezvoltat în mod organic din concepţiile acestora, ci s-au raportat ulterior la acestea. Nici un fapt nu poate confirma mai bine cele spuse decât acela că direcţiile ştiinţifice cele mai opuse au văzut în Goethe spiritul care le-a „presimţit” opiniile. Concepţii despre lume care nu au nimic comun una cu alta se reclamă cu aparent egală îndreptăţire ca provenind de la Goethe, când simt nevoia să-şi vadă recunoscut pe culmile omenescului punctul lor de vedere. Nu putem concepe un contrast mai puternic decât acela dintre învăţătura lui Hegel şi cea a lui Schopenhauer. Acesta îl numeşte pe Hegel şarlatan[4 III, 8 IV], iar filosofia sa adunătură de vorbe goale, seci, curată absurditate, combinaţie barbară de cuvinte. Cei doi bărbaţi nu au de fapt absolut nimic comun în afara unei neţărmurite veneraţii faţă de Goethe[5 III, 6 III, 9 IV, 10 IV] şi a credinţei că acesta ar fi împărtăşit concepţia lor despre lume.

Nici cu direcţiile ştiinţifice mai noi lucrurile nu stau altfel.

Haeckel,[7 III 11 IV] care a dezvoltat cu o consecvenţă de fier şi în mod genial darwinismul, şi pe care trebuie să-1 considerăm de departe drept cel mai important adept al savantului englez, vede prefigurată concepţia sa în aceea a lui Goethe. Un alt naturalist al epocii prezente, *C.F.W. Jessen*,[3 I, 12 IV] scrie despre teoria lui Darwin: „Vâlva pe care a provocat-o această teorie, care a mai fost de multe ori adusă în discuţie şi de tot atâtea ori infirmată de o cercetare temeinică, susţinută acum cu multe temeiuri iluzorii de unii dintre cercetătorii specialişti şi de mulţi nespecialişti, arată cât de puţin înţeleg încă şi acum, din păcate, popoarele, rezultatele cercetării naturii". Acelaşi cercetător spune despre Goethe că „s-a avântat în cercetări vaste[4 I] în natura neînsufleţită ca şi în cea vie" găsind, „printr-o observare străbătută de gândire, adânc pătrunzătoare[5 I], legea fundamentală generală a formării plantelor". Fiecare dintre savanţii amintiţi ştie să aducă, într-un număr de-a dreptul zdrobitor, dovezi pentru a arăta acordul orientării sale ştiinţifice cu „observaţiile bine gândite" ale lui Goethe. Dacă fiecare dintre aceste puncte de vedere s-ar putea întemeia pe gândirea lui Goethe, atunci ar trebui ca acest fapt să arunce desigur o lumină dubioasă asupra unităţii gândirii lui. Dar cauza acestui fenomen constă în faptul că nici una dintre aceste concepţii nu s-a dezvoltat cu adevărat din concepţia goetheană despre lume, ci fiecare îşi are rădăcinile în afara acesteia. Ea constă în faptul că se caută coincidenţe ulterioare cu detalii care, smulse din întregul gândirii goetheene, îşi pierd sensul, iar acestui întreg însuşi nu se vrea să i se recunoască *temeinicia lăuntrică* pentru a pune bazele unei orientări ştiinţifice. Consideraţiile lui Goethe n-au fost niciodată *punct de plecare* al unei cercetări ştiinţifice, ci mereu doar *obiect de comparaţie.* Cei care l-au studiat au fost rareori *discipoli*, care să se dăruiască fără prejudecată ideilor sale, ci de cele mai multe ori *critici*, care îl puneau pe banca acuzării.

Se spune că Goethe ar fi avut prea puţin simţ ştiinţific; că pe atât era el de slab ca filosof, pe cât era de bun ca poet. De aceea, că ar fi imposibil să se sprijine pe el un punct de vedere ştiinţific. Aceasta este o cunoaştere complet greşită a naturii lui Goethe. În orice caz, Goethe nu a fost *filosof în* sensul obişnuit al cuvântului; dar nu trebuie să uităm că minunata armonie a personalităţii sale l-

a dus pe Schiller la rostirea următoarelor cuvinte: „Poetul este singurul *om adevărat*”[8 III, 13 IV]. Ceea ce Schiller înțelege aici prin „omul adevărat”, era Goethe. Din personalitatea acestuia nu lipsea nici un element care ține de expresia cea mai înaltă a general-omenescului. Dar toate aceste elemente se reunesc în el într-o totalitate care acționează *ca atare. Aşa* se face că la baza considerațiilor sale despre natură se află un *adânc simț filosofic*, chiar dacă acest simț filosofic nu ajunge la conştiența lui sub forma unor teze ştiințifice determinate. Acela care se adânceşte în această totalitate, dacă aduce cu sine predispoziții filosofice, va desprinde acel simț filosofic şi îl va putea prezenta drept ştiință goetheană. Dar el trebuie să pornească de la Goethe şi să nu-l abordeze cu o concepție gata făcută. Forțele spirituale ale lui Goethe acționează mereu conform filosofiei celei mai riguroase, chiar dacă el nu a lăsat un întreg sistematic al acesteia.

Concepția despre lume a lui Goethe are cea mai mare diversitate posibilă. Ea porneşte dintr-un centru aflat în natura unitară a poetului şi scoate mereu în evidență acea latură care corespunde naturii obiectului studiat. Unitatea activării forțelor spirituale rezidă în natura lui Goethe, *modul* acestei lucrări este determinat, în fiecare caz, de obiectul respectiv. Goethe împrumută din lumea exterioară modul de observare şi nu i-l impune. Gândirea multor oameni acționează numai într-*un* anume fel, ea este utilizabilă numai pentru un anumit gen de obiecte; ea nu este, ca cea goetheană, *unitară,* ci *uniformă.* Să ne exprimăm mai precis: există oameni al căror intelect este în cel mai înalt grad apt să gândească raporturi şi efecte pur mecanice; ei îşi reprezintă întreg Universul drept un mecanism. Alții au o tendință puternică de a percepe pretutindeni elementul tainic, mistic al lumii exterioare; aceştia devin adepți ai misticismului. Întreaga eroare ia naştere prin faptul că un asemenea mod de a gândi, care pentru o clasă de obiecte are deplină justificare, este declarat universal. Aşa se explică şi conflictul dintre numeroasele concepții despre lume. Dacă o asemenea concepție unilaterală este confruntată cu cea goetheană, care este nelimitată, pentru că nu ia deloc modul de observare din spiritul celui ce observă, ci din natura celor studiate, este lesne de înțeles că respectiva concepție se agață de acele elemente ale gândirii goetheene care îi sunt conforme. Concepția despre lume a lui Goethe cuprinde în sine, în sensul arătat,

multe direcții de gândire, pe când ea nu poate fi niciodată înțeleasă de o concepție unilaterală.

Simțul filosofic, care este un element esențial în organismul geniului goethean, are însemnătate şi pentru creațiile lui poetice. Chiar dacă Goethe era departe de a formula într-un mod conceptual clar cele ce îi erau mijlocite de acest simț, aşa cum era capabil să o facă Schiller, totuşi şi la el, ca şi la Schiller, acesta este un factor care cooperează în creația lui artistică. Creațiile poetice ale lui Goethe şi ale lui Schiller sunt de neimaginat fără concepția lor despre lume, ce le stă în fundal. La Schiller este vorba mai mult de principiile lui într-adevăr elaborate, la Goethe mai mult de *modul cum privea lucrurile.* Faptul însă că cei mai mari poeți ai națiunii noastre nu s-au putut lipsi pe culmea creației lor de acel element filosofic, este garanția cea mai sigură că el este o verigă necesară în istoria evoluției omenirii. Tocmai prin apropierea de Goethe şi Schiller va deveni posibil să smulgem ştiința noastră centrală din izolarea ei academică şi să o incorporăm restului culturii. Convingerile ştiințifice ale clasicilor noştri atârnă cu mii de fire de celelalte strădanii ale lor; ele sunt *revendicate* de epoca de cultură pe care au creat-o.

2. Ştiința lui Goethe după metoda lui Schiller

Cu cele spuse până aici am determinat direcția pe care o vor lua cercetările ce urmează. Ele îşi propun să fie o dezvoltare a ceea ce se manifesta la Goethe ca simț ştiințific, o interpretare a felului său de a considera lumea.

Împotriva acestui lucru se poate obiecta că acesta nu este modul potrivit de a susține din punct de vedere ştiințific o concepție. Sub nici un motiv n-ar fi îngăduit ca o concepție ştiințifică să se întemeieze pe o autoritate, ci întotdeauna pe principii. Vrem să preîntâmpinăm de îndată această obiecție. O opinie existentă în concepția goetheană despre lume este pentru noi *adevărată* nu pentru că poate fi derivată din *aceasta,* ci pentru că apreciem că putem să sprijinim concepția goetheană despre lume pe principii trainice şi să o reprezentăm ca pe o concepție întemeiată în sine. Faptul că ne luăm punctul de plecare la Goethe, nu trebuie să ne împiedice să luăm la fel de în serios *fundamentarea* concepțiilor noastre, ca şi reprezentanții unei ştiințe aparent fără pre-

mise. *Noi susținem concepția despre lume a lui Goethe, dar o întemeiem conform cerințelor științei.*

Direcția drumului unei asemenea cercetări a fost prefigurată de Schiller. Nimeni nu a văzut ca el măreția geniului goethean. În scrisorile către Goethe[14 IV] el i-a pus acestuia în față o imagine de oglindă a ființei sale; în ale sale «Scrisori despre educația estetică a omului» el elaborează idealul artistului așa cum 1-a cunoscut în Goethe; iar în articolul «Despre poezia naivă și sentimentală» el descrie natura artei autentice, așa cum a desprins-o din creația poetică a lui Goethe. Cu aceasta, este justificat totodată motivul pentru care desemnăm expunerile noastre drept clădite pe temelia concepției despre lume *goethean-schilleriene.* Ele își propun să studieze gândirea științifică a lui Goethe după acea metodă pentru care a furnizat Schiller modelul. Privirea lui Goethe este îndreptată asupra naturii și vieții, iar modul de observare pe care îl folosește urmează să fie *obiectul* (conținutul) studiului nostru; privirea lui Schiller este îndreptată spre spiritul lui Goethe; iar modul de studiere pe care îl folosește *el*, urmează să fie idealul *metodei* noastre.

În acest fel, credem că devin rodnice pentru epoca prezentă strădaniile științifice ale lui Goethe și Schiller.

Potrivit cu termenii științifici uzuali, lucrarea noastră va trebui concepută drept *teorie a cunoașterii.* Problemele pe care le tratează ea vor fi desigur, în multe privințe, de altă natură decât cele puse în mod aproape unanim de această știință. Am văzut de ce este așa. Unde apar azi cercetări similare, ele pornesc aproape fără excepție de la Kant. În cercurile cercetătorilor s-a trecut întru totul cu vederea că alături de știința despre cunoaștere, întemeiată de marele gânditor de la Königsberg, mai este dată, cel puțin ca posibilitate, și o altă direcție, care nu este mai puțin susceptibilă decât cea kantiană, de o aprofundare obiectivă. Otto Liebmann a făcut la începutul anilor șaizeci afirmația: trebuie să ne întoarcem la Kant[15 IV], dacă[9 III] vrem să ajungem la o concepție necontradictorie despre lume. Acesta este probabil motivul pentru care avem azi o literatură kantiană aproape de necuprins. Dar nici acest drum nu va ajuta științei filosofice să iasă din impas. Ea va juca iarăși un rol în viața culturală abia atunci când, în loc să se întoarcă la Kant, se va adânci în concepția științifică a lui Goethe și Schiller.

Şi acum să ne apropiem de problemele fundamentale ale unei ştiinţe a cunoaşterii corespunzătoare acestor observaţii preliminare.

3. Misiunea ştiinţei noastre

Despre orice ştiinţă este valabil, în ultimă instanţă, ceea ce exprimă Goethe atât de semnificativ în cuvintele: „Teoria în şi pentru sine nu foloseşte la nimic[10 III, 16 IV], decât în măsura în care ne face să credem în legătura dintre fenomene". Prin ştiinţă noi aducem mereu în legătură fapte izolate ale experienţei. În natura anorganică vedem cauze şi efecte separate iar în ştiinţele respective căutăm legătura dintre ele. Găsim în lumea organică specii şi clase de organisme şi ne străduim să constatăm raporturile reciproce ale acestora, în istorie ne întâmpină diferite epoci de cultură ale omenirii; ne străduim să recunoaştem dependenţa lăuntrică a unei trepte evolutive de alta. Astfel, fiecare ştiinţă trebuie să acţioneze într-un anumit domeniu de fenomene, în sensul afirmaţiei de mai sus a lui Goethe.

Fiecare ştiinţă are domeniul ei, în care caută legătura dintre fenomene. Apoi, în strădaniile noastre ştiinţifice mai rămâne încă o mare opoziţie: lumea ideatică dobândită de către ştiinţă, pe de o parte, şi obiectele care stau la baza ei, pe de altă parte. Trebuie să existe o ştiinţă care să clarifice şi aici raporturile reciproce. Lumea ideatică şi cea reală, opoziţia dintre idee şi realitate sunt obiectul unei asemenea ştiinţe. Şi aceste opoziţii trebuie să fie recunoscute în raportul lor reciproc.

Căutarea acestor raporturi reprezintă scopul expunerilor ce urmează. Ştiinţa ca fapt real, pe de o parte, şi natura şi istoria pe de altă parte, trebuie aduse într-un raport. Ce importanţă are oglindirea lumii exterioare în conştienţa umană, ce raport există între gândirea noastră despre obiectele realităţii şi acestea înseşi?

B. EXPERIENȚA

4. Stabilirea conceptului de experiență

Două domenii stau aşadar față în față: gândirea noastră şi obiectele de care se ocupă aceasta. Pe acestea din urmă le desemnăm de obicei, în măsura în care sunt accesibile observației noastre, drept conținutul experienței. Dacă în afara câmpului nostru de observație mai există obiecte ale gândirii şi de ce natură sunt acestea, la această întrebare nu vrem deocamdată să răspundem. Următoarea noastră sarcină va fi să circumscriem cu precizie fiecare din domeniile caracterizate: experiența şi gândirea. Trebuie să avem mai întâi în fața noastră experiența în contururi precise şi să cercetăm apoi natura gândirii. Ne îndreptăm spre prima dintre aceste două sarcini.

Ce este experiența? Oricine este conştient de faptul că gândirea lui se aprinde în conflict cu realitatea. Obiectele din spațiu şi timp ne vin în întâmpinare; percepem o lume exterioară, împărțită în toate felurile, de cea mai mare diversitate şi parcurgem prin trăire o lume interioară mai mult sau mai puțin dezvoltată. Prima formă în care ne întâmpină toate acestea, stă încheiată în fața noastră. Nu am participat în nici un fel la naşterea ei. Realitatea se oferă în primă instanță percepției noastre senzoriale şi spirituale, ca izvorând dintr-o lume de dincolo, necunoscută nouă. În primă instanță, ne putem doar lăsa privirea să se plimbe peste diversitatea care ne întâmpină.

Această primă activitate a noastră[3] [II] este perceperea senzorială a realității. Ce anume trebuie să reținem, este ceea ce se oferă acesteia. Căci numai pe aceasta o putem numi experiență pură.

Noi simțim neîntârziat nevoia de a pătrunde cu rațiunea ordonatoare nesfârşita varietate de forme, forțe, culori, sunete etc. ce ne apare în față. Avem tendința de a lămuri dependențele reciproce ale tuturor lucrurilor izolate ce ne întâmpină. Dacă într-un anumit ținut ne apare un animal, ne întrebăm care este influența regiunii respective asupra vieții animalului; dacă vedem cum o piatră începe să se rostogolească, noi căutăm alte fapte cu care are legătură aceasta. Dar ceea ce ia naştere în acest fel, nu mai este *experiență pură.* Aceasta are deja o dublă ori-

gine: experienţa şi gândirea.

Experienţa pură este acea formă a realităţii în care aceasta ne apare atunci când păşim în faţa ei lăsând cu totul la o parte sinea noastră.

Acestei forme a realităţii îi sunt aplicabile cuvintele pe care le-a rostit Goethe în articolul «Natura»[4 II]: „Noi suntem înconjuraţi şi îmbrăţişaţi de ea[17 IV]. Nepoftiţi şi nepreveniţi, ne preia în circuitul ei."

La obiectele simţurilor exterioare aceasta sare în ochi atât de mult încât aproape nimeni nu o va nega. Un corp ne întâmpină mai întâi ca o pluralitate de forme, de culori, de impresii calorice şi luminoase care se află brusc în faţa noastră ca ieşite dintr-un izvor originar necunoscut nouă.

Convingerea psihologică potrivit căreia lumea simţurilor, aşa cum se aşterne înaintea noastră, nu e nimic în sine, ci doar un rezultat al interacţiunii dintre o lume exterioară moleculară necunoscută nouă şi organismul nostru, nu contrazice afirmaţia noastră. Chiar dacă ar fi realmente adevărat că: culoarea, căldura, etc. nu sunt altceva decât felul cum organismul nostru este afectat de lumea exterioară, totuşi, procesul care transformă lumea exterioară în culoare, căldură etc., se află cu totul în afara *conştienţei.* Orice rol ar juca organismul nostru, în faţa gândirii noastre se află, ca formă a realităţii impuse nouă (experienţa), nu procesul molecular, ci acele culori, sunete etc.

Nu tot aşa de clar stau lucrurile cu viaţa noastră lăuntrică. O cumpănire mai atentă însă va face să dispară aici orice îndoială că şi stările noastre lăuntrice intră în orizontul conştientei noastre sub aceeaşi formă ca şi lucrurile şi faptele lumii exterioare. Un sentiment mi se impune întocmai la fel ca o senzaţie provocată de lumină. Faptul că îl pun în mai strânsă legătură cu propria mea personalitate, este în această privinţă lipsit de importanţă. Trebuie să mergem şi mai departe. Chiar şi gândirea ne apare, în primă instanţă, drept obiect al experienţei. Deja când ne apropiem de gândirea noastră, cercetând, ne-o aşezăm în faţă ca opunându-ni-se, ne reprezentăm prima ei formă ca venind din ceva necunoscut nouă.

Şi nu poate fi altfel. Gândirea noastră, mai ales dacă luăm seama la forma ei, ca activitate individuală în conştienţa noastră, este *contemplare,* adică îşi îndreaptă privirea spre exterior, spre ceva care-i stă în faţă. La aceasta rămâne ea, în primă instanţă, ca activitate. Ar privi în

gol, în nimic, dacă nu i s-ar pune ceva în faţă.

Acestei forme a situării faţă în faţă trebuie să i se supună tot ceea ce urmează să devină obiect al cunoaşterii noastre. Noi suntem în imposibilitatea de a ne ridica deasupra acestei forme. Dacă este să dobândim în gândire un mijloc de a pătrunde mai adânc în lume, ea trebuie să devină mai întâi experienţă. *Noi trebuie să căutăm gândirea chiar în cadrul f aptelor de experienţă, drept un asemenea fapt.*

Numai în acest fel concepţia noastră despre lume nu va fi lipsită de unitate lăuntrică. Acesta ar fi cazul, imediat ce am vrea să introducem în ea un element străin. Noi păşim în întâmpinarea simplei experienţe pure şi căutăm chiar în lăuntrul ei elementul ce răspândeşte lumină asupra sa şi asupra restului realităţii.

5. Observaţie cu privire la conţinutului experienţei

Să privim acum experienţa pură. Ce conţine ea, aşa cum trece pe dinaintea conştientei noastre, fără ca noi să o prelucrăm cu gândirea? Ea este numai alăturare în spaţiu şi succesiune în timp; un agregat format exclusiv din detalii, fără legătură între ele. Nici unul din lucrurile care vin şi pleacă nu are ceva de a face cu celălalt. Pe această treaptă faptele pe care le percepem, pe care le traversăm cu trăirea lăuntrică, sunt absolut indiferente unul pentru celălalt.

Lumea este aici o diversitate de lucruri de absolut aceeaşi valoare. Nici un lucru, nici un eveniment nu are voie să ridice pretenţia de a juca în viaţa lumii un rol mai mare decât un alt component al lumii experienţei. Dacă e să ne devină limpede că acest fapt sau acela are o importanţă mai mare decât un altul, nu trebuie să observăm doar lucrurile, ci să le punem deja în legătură, prin gândire. Organul rudimentar al unui animal, care poate nu are nici cea mai mică importanţă pentru funcţiile organice ale acestuia, este pentru *experienţă* de absolut aceeaşi valoare cu organul cel mai important al corpului animalului. Acea importanţă mai mare sau mai mică ne devine limpede abia când *reflectăm* la raporturile diferitelor părţi ale observaţiei, deci când prelucrăm experienţa.

Pentru *experienţă,* melcul aflat pe o treaptă inferioară de organizare este de aceeaşi valoare cu animalul cel mai evoluat. Deosebirea în ceea ce priveşte gradul de perfecţiune a organizării ne apare abia

când sesizăm şi prelucrăm pe cale raţională diversitatea dată. De valoare egală sunt în această privinţă şi cultura eschimosului şi cea a europeanului cult; importanţa lui Cezar pentru dezvoltarea istorică a omenirii nu-i apare *simplei experienţe* mai mare decât aceea a unuia dintre soldaţii lui. În istoria literaturii, Goethe nu se ridică deasupra lui Gottsched, dacă e vorba de simplele fapte de experienţă.

Pe această treaptă a examinării, lumea este, din punctul de vedere al gândirii, o suprafaţă perfect netedă. Nici o parte a acestei suprafeţe nu se ridică deasupra celorlalte; nici una nu prezintă vreo diferenţă de gândire faţă de cealaltă. Abia când scânteia gândului se izbeşte de această suprafaţă, apar ridicături şi adâncituri, o parte apare înălţându-se mai mult sau mai puţin deasupra celeilalte, totul ia formă într-un anumit fel, se împletesc fire de la o formaţiune la alta; totul devine, atunci, o armonie desăvârşită în sine.

Credem că prin exemplele noastre am arătat îndeajuns ce înţelegem prin acea mai mare sau mai mică importanţă a obiectelor percepţiei (având aici acelaşi înţeles ca lucrurile experienţei), ce ne imaginăm prin acele cunoştinţe care iau naştere abia când studiem aceste lucruri în *conexiune.* Cu aceasta credem că suntem puşi la adăpost de obiecţia că lumea experienţei noastre prezintă deja infinite deosebiri în obiectele ei, *mai înainte* ca gândirea să o abordeze. O suprafaţă roşie se deosebeşte de una verde şi fără activitatea gândirii. Aceasta este adevărat. Dar cine ar vrea prin aceasta să ne combată a înţeles cu totul greşit afirmaţia noastră; noi tocmai acest lucru îl susţinem, că în experienţă ni se oferă un număr nesfârşit de *detalii.* Aceste detalii trebuie, bineînţeles, să fie diferite între ele, altfel nu ne-ar ieşi în întâmpinare ca diversitate infinită, incoerentă. Dar nu e absolut deloc vorba despre faptul că nu ar exista diferenţe între lucrurile percepute, ci de lipsa completă de legătură între ele, de lipsa de însemnătate necondiţionată a diferitelor fapte sensibile pentru *întregul* imaginii noastre despre realitate. Tocmai pentru că recunoaştem această diversitate calitativă nesfârşită suntem împinşi la afirmaţiile noastre.

Dacă ne-ar ieşi în întâmpinare o unitate rotunjită în sine, organizată în mod armonios, n-am putea vorbi de o indiferenţă a diverselor părţi ale acestei unităţi, unele faţă de altele.

Cine nu ar găsi din acest motiv comparaţia folosită mai sus ca potrivită nu a sesizat esenţa comparaţiei. Ar fi desigur greşit dacă am vrea

să comparăm lumea, cu infinit de multele aspecte ale experienței, cu netezimea uniformă a unei suprafețe plane. Dar suprafața noastră plană nu este nicidecum menită să concretizeze variata lume fenomenologică, ci *imaginea de ansamblu unitară* pe care o avem despre această lume, cât timp gândirea nu s-a apropiat de ea. Pe acest tablou de ansamblu, după intrarea în activitate a gândirii, fiecare detaliu apare nu aşa cum îl mijlocesc doar simțurile, ci deja cu importanța pe care îl are pentru *întregul* realității. El apare astfel cu însuşiri care, în forma experienței, îi lipsesc cu desăvârşire.

După convingerea noastră, lui *Johannes Volkelt*[6 I] i-a reuşit în mod excelent să prezinte în contururi precise ceea ce suntem îndreptățiți să numim experiență pură. Deja acum cinci ani, ea a fost în mod cât se poate de nimerit caracterizată în cartea sa despre «Teoria kantiană a cunoaşterii», iar în publicația lui cea mai recentă: «Experiență şi gândire», el a dus lucrurile mai departe. El a făcut-o, desigur, întru sprijinirea unei concepții fundamental diferită de a noastră şi într-o cu totul altă intenție decât este a noastră în prezent. Aceasta însă nu ne poate împiedica să amintim aici excelenta lui caracterizare făcută experienței pure. Ea ne descrie pur şi simplu imaginile care defilează prin fața conştientei noastre în mod absolut incoerent, într-o perioadă de timp limitată. Volkelt spune[7 I]: „Acum, de pildă, conştiența mea are drept conținut reprezentarea ‹de a fi lucrat azi cu sârguință›; imediat după acesta urmează conținutul de reprezentare de ‹a putea să merg la plimbare cu conştiința împăcată›; dar brusc apare imaginea – reprezentare a uşii ce se deschide şi a poştaşului care intră; imaginea poştaşului apare când întinzând mâna, când deschizând gura, când făcând contrariul; totodată, cu conținutul de percepție al deschiderii gurii se leagă tot felul de impresii auditive, printre altele şi una conform căreia afară începe să plouă[18 IV]. Imaginea poştaşului dispare din conştiența mea şi reprezentările care apar acum au pe rând drept conținut: apucarea foarfecii, deschiderea scrisorii, reproşul adresat scrisului neciteț, imagini vizuale ale celor mai diverse semne grafice, multe şi variate imagini ale fanteziei şi gânduri care se leagă de acestea; abia s-a terminat această serie, că reapare reprezentarea ‹a fi lucrat cu sârguință› şi percepția însoțită de neplăcere a ploii care continuă, dar ambele dispar din conştiența mea şi apare o reprezentare având drept conținut faptul că o dificultate crezută rezolvată în timpul lucrului de azi, nu este de fapt

rezolvată; cu aceasta şi-au făcut din nou apariţia reprezentările: libertate a voinţei, necesitate empirică, responsabilitate, valoare a virtuţii, întâmplare absolută, incomprehensibilitate etc. şi se unesc între ele în modul cel mai divers, mai complicat; şi tot aşa mai departe”.

Avem aici descris, pentru o anumită porţiune limitată de timp, ce anume *experimentăm* cu adevărat, acea formă a realităţii la care *gândirea* nu participă deloc.

Nu trebuie însă nicidecum să credem că am fi ajuns la un alt rezultat dacă în locul acestei experienţe cotidiene am fi descris-o pe aceea pe care o facem în cazul unui experiment ştiinţific, sau al unui fenomen deosebit al naturii. Aici, ca şi acolo, prin faţa conştienţei noastre trec imagini izolate, fără legătură între ele. Abia gândirea stabileşte legătura.

Meritul de a fi arătat în contururi precise ceea ce ne dă de fapt experienţa golită de orice element de gândire, trebuie să i-l recunoaştem şi micii scrieri: «Creier şi conştienţă»[19 IV] a dr. Richard Wahle (Viena, 1884), doar cu rezerva că ceea ce Wahle prezintă drept însuşiri necondiţionat valabile ale fenomenelor lumii exterioare şi interioare, este valabil numai pentru *prima treaptă* a studierii lumii, pe care am caracterizat-o. Conform lui Wahle, noi ştim numai despre o alăturare în spaţiu şi despre o succesiune în timp. Despre o legătură între lucrurile existente unul lângă altul sau unul după altul în concepţia lui Wahle nu poate fi vorba deloc. S-ar putea, de pildă, să existe oricum undeva o legătură lăuntrică între raza caldă de Soare şi încălzirea pietrei; noi nu ştim nimic despre o legătură cauzală, nouă ne devine limpede numai că după primul fapt urmează al doilea. De asemenea, poate că undeva, într-o lume inaccesibilă nouă, există o legătură lăuntrică între mecanismul creierului nostru şi activitatea noastră spirituală; noi ştim numai faptul că cele două sunt procese care se desfăşoară în paralel; nu suntem nicidecum îndreptăţiţi să presupunem, de pildă, o legătură cauzală a celor două fenomene.

Chiar dacă Wahle prezintă această afirmaţie totodată drept ultim adevăr al ştiinţei, noi contestăm această extindere; ea este însă cu desăvârşire valabilă pentru *prima formă,* în care noi devenim conştienţi de realitate.

Pe această treaptă a cunoaşterii noastre, nu numai lucrurile lumii exterioare şi procesele celei interioare stau fără legătură între ele, ci şi

propria noastră personalitate e un detaliu izolat de restul lumii. Noi ne găsim drept *una* dintre nenumăratele percepţii fără legătură cu obiectele ce ne înconjoară.

6.Îndreptarea unei concepţii eronate despre experienţa globală

Aici este locul să atragem atenţia asupra unei prejudecăţi existente de la Kant încoace[11 III, 20 IV] şi care s-a încetăţenit deja într-atât în anumite cercuri, încât este considerată drept axiomă. Oricine ar vrea să o pună la îndoială, ar fi considerat un diletant, un om care nu a depăşit noţiunile cele mai elementare ale ştiinţei moderne. Mă refer la părerea că ar fi din capul locului sigur că întreaga lume a percepţiei, această nesfârşită diversitate de culori şi forme, de sunete şi diferenţe calorice, etc. n-ar fi altceva decât lumea noastră subiectivă de reprezentare, care există numai atâta vreme cât ne ţinem simţurile deschise influenţelor unei lumi necunoscute nouă. Întreaga lume fenomenală este declarată de către această concepţie drept reprezentare în *interiorul* conştientei noastre individuale şi pe baza acestei premize se clădesc alte afirmaţii referitoare la natura cunoaşterii. Şi Volkelt s-a ataşat acestei păreri şi şi-a întemeiat pe ea teoria sa a cunoaşterii care, din punctul de vedere al tratării ştiinţifice, vădeşte o mână de maestru. Totuşi, acesta nu este un *adevăr fundamental* şi în nici un caz nu are menirea de a sta *în fruntea* ştiinţei despre cunoaştere.

Să nu fim înţeleşi greşit. Noi nu vrem să ridicăm un protest, fără îndoială neputincios, împotriva cuceririlor prezente *din fiziologie.* Dar ceea ce este perfect îndreptăţit din punct de vedere fiziologic, nu este încă nici pe departe chemat să stea la poarta teoriei cunoaşterii. Poate fi un adevăr fiziologic de necontestat acela că abia prin colaborarea organismului nostru ia naştere complexul de senzaţii şi percepţii pe care 1-am numit experienţă. Rămâne totuşi sigur, că o asemenea cunoaştere poate fi abia rezultatul multor reflecţii şi cercetări. Această caracteristică, potrivit căreia lumea noastră fenomenologică este, *în sens fiziologic,* de natură subiectivă, este deja o *determinare* ideatică a acesteia; nu are, deci, absolut nimic de a face cu prima ei apariţie. Ea presupune deja aplicarea *gândirii* asupra *experienţei.* De aceea, ei trebuie să-i premeargă cercetarea legăturii dintre aceşti doi factori ai cunoaşterii.

Cu această părere, filosofii se cred ridicați deasupra „naivității” prekantiene, care lua lucrurile din spațiu şi timp drept realitate, aşa cum omul naiv, fără formație ştiințifică, o mai face şi astăzi.

Volkelt afirmă[8 I] „că toate actele ce ridică pretenția[21 IV] de a fi cunoaştere obiectivă, sunt indisolubil legate de conştiența cunoscătoare individuală, că ele nu se petrec, în primă instanță şi în mod nemijlocit, altundeva decât în conştiența individului, şi că ele sunt total lipsite de posibilitatea de a aborda ceva dincolo de sfera individului şi de a sesiza sfera realului aflat în afara sa, ori de a păşi în această sferă”.

Pentru o gândire nepărtinitoare însă, este cu totul de neînțeles ce anume poartă în sine acea formă a realității care se apropie în mod nemijlocit de noi (experiența), şi care să ne poată îndreptăți în vreun fel să o desemnăm drept simplă reprezentare.

Chiar simpla reflecție că omul naiv nu observă la lucruri absolut nimic ce l-ar putea duce la această părere, ne învață că în obiectele înseşi *nu* se află nici un motiv care să ne constrângă la această presupunere. Ce anume poartă în sine un copac, o masă, ce m-ar putea determina să le privesc drept simple plăsmuiri ale reprezentării? Aşadar, cel puțin acest lucru nu trebuie prezentat drept un adevăr de la sine înțeles.

Când face aceasta, Volkelt se încâlceşte într-o contradicție cu propriile lui principii fundamentale. După convingerea noastră, el a trebuit să trădeze adevărul, recunoscut de el, că experiența nu conține nimic altceva decât un haos incoerent de imagini lipsite de orice determinări ideatice, şi aceasta pentru ca să poată afirma natura subiectivă a aceleiaşi experiențe. Altfel, el ar fi trebuit să îşi dea seama că subiectul cunoaşterii, omul care studiază, stă la fel de lipsit de legături în sânul lumii experienței ca orice alt obiect al acesteia. Dacă, însă, lumii percepute îi atribuim calificativul de *subiectiv,* aceasta este tot o *determinare ideatică,* întocmai ca şi atunci când privim piatra ce cade, drept *cauza* adânciturii din sol. Însă Volkelt însuşi nu vrea să admită nici un fel de legături între obiectele experienței. În aceasta constă contradicția concepției sale, aici devine el infidel principiului său pe care îl formulează în legătură cu experiența pură. Prin aceasta el se închide în individualitatea sa şi nu mai este în stare să iasă din ea. Chiar el o recunoaşte fără rezervă. Tot ceea ce se află dincolo de imaginile disparate ale percepțiilor, rămâne pentru el îndoielnic. Ce-i drept, gândirea noastră se străduieşte, potrivit concepției lui, ca din această lume de

reprezentări să tragă concluzii asupra unei realități obiective; numai că orice ieşire din lumea de reprezentări nu ne poate duce la adevăruri realmente sigure. După Volkelt, întreaga cunoaştere pe care o obținem prin gândire nu este pusă la adăpost de îndoială. În ceea ce priveşte certitudinea acestei cunoaşteri, ea nu poate fi în nici un caz pusă pe aceeaşi treaptă cu cea a experienței nemijlocite. Numai aceasta furnizează o cunoaştere ce nu poate fi pusă la îndoială. Iar noi am văzut cât este aceasta de deficitară.

Dar toate acestea provin din faptul că Volkelt atribuie realității sensibile (experienței) o însuşire care nu-i poate reveni în nici un fel şi apoi clădeşte pe această premiză presupunerile ulterioare.

A trebuit să luăm seama în mod deosebit la Volkelt, pentru că este cea mai importantă realizare a epocii prezente pe acest tărâm şi, de asemenea, pentru că poate fi luată drept tipul tuturor strădaniilor din domeniul teoriei cunoaşterii care se opun principial direcției reprezentate de noi pe baza concepției goetheene despre lume.

7. Apel la experiența fiecărui cititor

Vrem să evităm eroarea de a atribui din capul locului celor date nemijlocit, primei forme de apariție a lumii exterioare şi interioare, o însuşire, şi de a ne valida astfel expunerile, pe baza unei *premize.* Mai mult chiar, tocmai desemnăm experiența drept ceva la care gândirea noastră nu participă absolut deloc. Aşadar, de o eroare de gândire nu poate fi vorba la începutul expunerilor noastre.

Tocmai în aceasta constă eroarea fundamentală a multor strădanii ştiințifice, mai ales din prezent, că ele cred că redau experiența pură, pe când nu fac decât să scoată iarăşi la iveală noțiunile pe care chiar ele le-au introdus mai întâi în ea. Ni se poate obiecta acum că şi noi am atribuit experienței pure o mulțime de însuşiri. Noi am desemnat-o drept diversitate nesfârşită, drept un agregat de particularități fără legătură între ele, ş.a.m.d. Oare nu sunt şi acestea determinări ideatice? Fără îndoială că nu, în sensul în care le-am folosit noi. Noi ne-am slujit de aceste noțiuni doar pentru a îndrepta privirea cititorului asupra realității lipsite de gânduri. Noi nu vrem să atribuim aceste noțiuni experienței; ne slujim de ele numai pentru a atrage atenția asupra acelei forme a realității care este lipsită de orice noțiune.

Toate cercetările ştiinţifice trebuie efectuate, fireşte, prin mijlocirea limbajului, iar acesta, la rândul lui, nu poate exprima decât noţiuni. Dar este totuşi în mod esenţial altceva să folosim anumite cuvinte pentru a atribui unui lucru în mod direct o însuşire sau alta, sau să ne slujim de ele numai pentru a îndrepta privirea cititorului sau auditorului asupra unui obiect. Dacă ne-ar fi îngăduit să folosim o comparaţie, am spune: una este că A îi spune lui B: „Observă-l pe acel om în cercul familiei lui şi îţi vei forma despre el o părere esenţial diferită, decât dacă-l cunoşti numai la locul de muncă"; altceva este dacă el spune: „Omul acela este un excelent tată de familie", în primul caz, atenţia lui B este condusă într-o anumită direcţie; i se atrage atenţia să judece o persoană în anumite condiţii, în cel de-al doilea caz, acelei personalităţi i se atribuie o anumită însuşire, se face, deci, o anumită afirmaţie. Aşa cum se raportează primul caz la cel de al doilea, se raportează şi începutul nostru, din această scriere, la acela al unor publicaţii similare ale literaturii de specialitate. Dacă undeva, din cauza stilizării necesare sau de dragul unei exprimări mai bune, lucrurile par altfel, noi menţionăm aici în mod expres că expunerile noastre au numai sensul arătat aici şi că ele sunt foarte departe de a fi proclamat vreo afirmaţie valabilă despre lucrurile înseşi.

Dacă am vrea acum să avem un nume pentru prima formă în care observăm realitatea, credem că-l găsim pe cel mai potrivit în expresia: *manifestări pentru simţuri*[5] [II]. Prin *simţ* înţelegem aici nu numai simţurile exterioare, mijlocitoarele lumii de afară, ci *toate* organele trupeşti şi spirituale care slujesc perceperii faptelor nemijlocite. De altfel, expresia *simţ lăuntric* este o denumire foarte uzuală în psihologie, asociată facultăţii de a percepe trăirile lăuntrice.

Prin cuvântul *manifestare* noi vrem însă pur şi simplu să desemnăm un lucru, sau un proces perceptibil pentru noi, în măsura în care acesta apare în spaţiu sau în timp.

Trebuie să mai provocăm aici încă o întrebare, menită să ne conducă spre cel de al doilea factor pe care-l avem de studiat cu ajutorul ştiinţei despre cunoaştere, spre *gândire.*

Oare felul cum ne-a devenit cunoscută până acum experienţa trebuie privit drept ceva întemeiat în esenţa chestiunii? Este el oare o însuşire a realităţii?

De răspunsul la această întrebare atârnă foarte multe lucruri. Căci

dacă acest fel este o însuşire esenţială a lucrurilor experienţei, ceva care le revine acestora, în înţelesul cel mai adevărat al cuvântului, potrivit cu natura lor, atunci nu putem întrevedea posibilitatea de a depăşi vreodată această treaptă a cunoaşterii. Ar trebui pur şi simplu să ne limităm întreaga activitate la a consemna tot ceea ce percepem în notiţe fără legătură între ele, iar o asemenea culegere de notiţe ar fi toată ştiinţa noastră. Căci ce sens ar avea întreaga căutare a conexiunii lucrurilor, dacă izolarea totală ce le caracterizează în forma experienţei ar fi adevărata lor însuşire?

Cu totul altfel ar sta lucrurile[6] [II] dacă în această formă a realităţii nu am avea a face cu esenţa ei, ci numai cu latura ei exterioară cu totul neesenţială, dacă am avea înaintea noastră numai un înveliş al adevăratei esenţe a lumii, înveliş care ne-o ascunde şi ne invită să cercetăm mai departe spre a o găsi. Ar trebui atunci să căutăm să străpungem acest înveliş. Ar trebui să pornim de la această primă formă a lumii pentru a putea sesiza însuşirile ei adevărate (esenţiale). Ar trebui să depăşim *manifestarea pentru simţuri,* ca să dezvoltăm din aceasta o formă de manifestare superioară. – Răspunsul la această întrebare este dat în cercetările care urmează.

C. GÂNDIRE A

8. Gândirea ca experienţă superioară în cadrul experienţei

În haosul incoerent al experienţei, şi anume în primă instanţă tot ca fapt al experienţei, găsim un element care ne scoate din acest haos. Acest element este *gândirea.* Ca fapt al experienţei, gândirea ocupă un loc de excepţie în cadrul experienţei.

În restul lumii experienţei, dacă mă opresc la ceea ce se află nemijlocit în faţa simţurilor mele, nu trec dincolo de faptele izolate. Să presupunem că avem în faţă un lichid pe care îl aducem în starea de fierbere. Acesta este mai întâi liniştit, apoi văd înălţându-se bule de gaz, lichidul intră în agitaţie şi în cele din urmă trece în starea de vapori. Acestea sunt percepţiile disparate, succesive. Pot întoarce chestiunea pe toate părţile, cum doresc: dacă mă opresc aici, la ceea ce-mi furnizează simţurile, nu găsesc nici o interdependenţă a faptelor. Nu acesta este cazul în ceea ce priveşte gândirea. Dacă eu concep, de pildă, gândul cauzei, aceasta mă duce, prin propriul lui conţinut, la acela al efectului. Nu am decât să reţin gândurile în acea formă în care îmi apar în experienţa nemijlocită şi ele se înfăţişează deja ca determinări legice.

Ceea ce la restul experienţei trebuie luat mai întâi de altundeva, cu condiţia ca să se şi poate aplica experienţei, anume, *conexiunea legică,* există deja în gândire, în prima ei formă de apariţie. La restul experienţei, lucrul întreg încă *nu* se imprimă chiar în ceea ce apare ca fenomen, în faţa conştienţei mele; la gândire, lucrul întreg apare fără întârziere în ceea ce-mi este dat. Acolo trebuie să străpung mai întâi învelişul pentru a ajunge la miez; aici, înveliş şi miez sunt o unitate nedespărţită. Este numai o manifestare a limitării, general umană, faptul că în primă instanţă gândirea ne apare absolut similară cu restul experienţei. În cazul ei trebuie doar să biruim această limitare *a noastră,* în restul experienţei trebuie să rezolvăm o dificultate ce se află în *chestiunea* însăşi.

Ceea ce trebuie să căutăm la restul experienţei, a devenit la gândire chiar experienţă nemijlocită.

În aceasta este dată rezolvarea unei dificultăți care pe altă cale este aproape de nerezolvat. A rămâne la experiență este o cerință științifică justificată. Dar nu mai puțin justificată este cerința căutării legității lăuntrice a experienței. *Prin urmare însuşi acest lăuntru trebuie să apară într-un punct al experienței ca atare.* Experiența va fi astfel aprofundată cu ajutorul ei însăşi. Teoria noastră a cunoaşterii ridică cerința experienței la forma cea mai înaltă; ea respinge orice încercare de a introduce în experiență ceva din exterior. Determinările gândirii le găseşte chiar în sânul experienței. Felul în care se înfățişează gândirea este acelaşi ca la restul lumii experienței.

Principiul experienței este de cele mai multe ori neînțeles în anvergura şi însemnătatea lui propriu-zisă. în forma sa cea mai categorică, el este cerința de a lăsa lucrurile realității în prima formă a apariției lor şi de a le face numai în acest mod obiecte ale științei. Acesta este un principiu pur metodic. El nu afirmă absolut nimic în legătură cu conținutul experienței. Dacă am vrea să susținem că *numai percepțiile simțurilor pot* fi obiect al științei, aşa cum face materialismul, *nu* am avea voie să ne sprijinim pe acest principiu. Este conținutul experienței sensibil ori ideatic? În legătură cu aceasta, principiul nostru nu formulează nici o judecată. Dacă trebuie să fie însă aplicabil într-un caz anume, în forma sa amintită cea mai severă, aceasta presupune în orice caz o premiză. Şi anume, cere ca obiectele să aibă deja, aşa cum ele sunt trăite, o formă care să fie suficientă strădaniei științifice. În experiența simțurilor exterioare, lucrurile nu stau aşa, după cum am văzut. Aşa stau lucrurile numai cu gândirea.

Numai la gândire poate f i aplicat principiul experienței în importanța lui extremă.

Aceasta nu exclude ca principiul să fie extins şi asupra restului lumii. El are doar şi alte forme decât cea extremă. Dacă nu putem lăsa un obiect, în vederea explicării lui științifice, aşa cum îl percepem în mod nemijlocit, explicația poate avea loc totuşi cu mijloace pe care ea le pretinde din alte domenii ale lumii experienței. În acest caz tot nu am depăşit domeniul *„experienței în genere”*.

O ştiință a cunoaşterii întemeiată în sensul concepției goetheene despre lume pune principalul accent pe faptul că ea rămâne cu totul credincioasă principiului experienței. Nimeni nu a recunoscut ca Goethe valabilitatea exclusivă a acestui principiu. El a afirmat acest

principiu la fel de riguros cum am cerut-o noi mai sus. Tuturor ideilor mai înalte despre natură nu le era îngăduit, după el, să-i apară altfel decât ca experiență. Ele urmau să fie „natură superioară în sânul naturii”[9 I, 22 IV].

În articolul „Natura”, el spune: nu ne este posibil să ieşim din natură. Dacă vrem, deci, să ne lămurim în acest sens asupra naturii trebuie să găsim *în interiorul* ei mijloacele pentru aceasta.

Cum s-ar putea însă întemeia o ştiință a cunoaşterii pe principiul experienței, dacă n-am găsi într-un punct oarecare al experienței însăşi elementul fundamental al ştiințificului, legitatea ideatică? Noi nu avem decât să preluăm acest element, aşa cum am văzut; avem doar să ne adâncim în acesta. Căci el se află în experiență.

Să vedem acum, se apropie oare gândirea cu adevărat de noi într-un anume mod, devine ea conştientă individualității noastre aşa încât să avem dreptul deplin a pretinde că ea posedă caracteristicile subliniate mai sus? Oricine îşi îndreaptă atenția asupra acestui punct, va constata că există o deosebire esențială între felul cum devenim conştienți de un fenomen exterior al realității sensibile, ba chiar şi de un alt proces al vieții noastre spirituale, şi felul cum sesizăm propria noastră gândire. În primul caz suntem în mod cert conştienți de faptul că păşim în fața unui lucru gata făcut; şi anume, gata făcut în măsura în care el a devenit fenomen, fără ca noi să fi exercitat asupra acestei deveniri o influență *determinantă.* În cazul gândirii, lucrurile stau altfel. Numai în prima clipă ne apare ea similară restului experienței. Când concepem un gând oarecare, noi ştim, cu tot felul direct în care intră acesta în conştiența noastră, că suntem intim uniți cu modul său de a se naşte. Dacă îmi vine o idee oarecare, din senin, a cărei apariție poate fi pusă întru totul, într-un anumit sens, pe aceeaşi treaptă cu un eveniment exterior, pe care abia ochii şi urechile trebuie să mi-l transmită, eu ştiu totuşi că terenul pe care acest gând ajunge să se manifeste este conştiența *mea,* eu ştiu că activitatea *mea* trebuie mai întâi solicitată, pentru ca acea idee, picată din senin, să devină fapt. La orice obiect exterior, eu sunt sigur că el îndreaptă spre simțurile mele, în primă instanță, numai latura sa exterioară; în cazul gândului, ştiu cu precizie că ceea ce îndreaptă el spre mine, este în acelaşi timp, *tot* ceea ce este el, ştiu că el intră în conştiența mea ca totalitate desăvârşită în sine. Forțele motrice exterioare pe care trebuie să le presupunem mereu în cazul unui

obiect sensibil, nu există în cazul gândului. Tocmai ele sunt acelea cărora trebuie să le atribuim faptul că fenomenul sensibil ne întâmpină ca ceva gata făcut; lor trebuie să le punem în seamă *devenirea* acestuia. În cazul gândului îmi este clar că acea *devenire* nu este posibilă fără activitatea mea. Eu trebuie să prelucrez gândul în întregime, să-i recreez conținutul, trebuie să-l *trăiesc* lăuntric până în detaliile sale cele mai mici, dacă este ca el să aibă vreo importanță pentru mine.

Până acum am dobândit următoarele adevăruri: pe prima treaptă a studierii lumii, întreaga realitate ne întâmpină ca agregat incoerent; gândirea este inclusă în sânul acestui haos. Străbătând această diversitate, găsim în ea ceva care are deja, în prima ei formă de apariție, acel caracter pe care restul agregatului incoerent trebuie să-l dobândească odată. Acesta componentă este gândirea. Ceea ce trebuie depăşit la restul experienței, forma nemijlocită de apariție a acesteia, în cazul gândirii este tocmai ceea ce trebuie reținut. Acest factor al realității, lăsat în forma lui inițială, îl găsim în conştiența noastră şi suntem în aşa fel uniți cu el, *încât activitatea spiritului nostru este totodată şi manifestare a acestui factor.* Este unul şi acelaşi lucru privit din două direcții. Acest lucru este conținutul de gânduri al lumii. El apare o dată ca *activitate a conştientei noastre,* altă dată ca *manifestare nemijlocită a unei legități desăvârşite în sine, un conținut ideatic determinat în sine.* Vom vedea numaidecât care latură are importanță mai mare.

Pentru că noi ne aflăm înlăuntrul conținutului gândurilor, pentru că-l pătrundem în toate părțile lui componente, suntem în stare să cunoaştem realmente *natura cea mai intimă* a acestuia. Felul cum se apropie el de noi este o chezăşie a faptului că însuşirile pe care i le-am atribuit mai sus îi revin cu adevărat. El poate sluji deci cu siguranță drept punct de plecare pentru orice alt mod de a studia în continuare lumea. Caracterul său *esențial* îl putem lua din *el însuşi;* dacă vrem să-l dobândim pe *acela* al restului lucrurilor, trebuie să începem cercetările pornind de la el. Vrem să ne explicăm mai clar. *De vreme ce numai în gândire avem parte de o legitate reală, de o determinare ideatică, legitatea restului lumii, pe care nu o trăim în contact cu ea însăşi, trebuie că este deja conținută în gândire.* Cu alte cuvinte: *fenomenul pentru simțuri şi gândirea,* îşi stau față în față în experiență. Cel dintâi nu ne dă însă nici o lămurire asupra propriei sale esențe; aceasta din urmă ne dă lămuriri totodată despre sine însuşi şi despre esența

acelui fenomen pentru simțuri.

9. Gândire şi conştiență

Se pare că acum introducem noi înşine elementul subiectiv, pe care cu atâta hotărâre voiam să-l ținem departe de teoria noastră, în ea. Din dezbaterile noastre s-ar putea conchide că dacă restul lumii percepției nu ar avea un caracter subiectiv, gândul, chiar după părerea noastră, ar avea totuşi un astfel de caracter.

Această obiecție se bazează pe o confuzie care se face între scena gândurilor noastre şi acel element de la care îşi primesc ele determinările de conținut, legitatea lor lăuntrică. Noi nu producem nicidecum un conținut de gândire hotărând în ce legături trebuie să intre gândurile noastre în această producere. Noi doar oferim motivul ocazional conținutului gândului, pentru ca el să se dezvolte *conform cu propria lui natură.* Noi concepem gândul *a* şi gândul *b* şi le dăm posibilitatea să intre într-o legătură legică, prin faptul că le aducem în interacțiune. Nu organizarea noastră subiectivă este aceea care *determină,* într-un anume fel, această legătură dintre *a* şi *b,* ci înseşi conținuturile lui *a* şi *b* sunt *singurii factori determinanți.* Că *a* se comportă față de *b* tocmai într-un mod anume şi nu altfel, asupra acestui lucru nu avem nici cea mai mică influență. *Spiritul nostru efectuează reunirea masei de gânduri numai potrivit conținutului lor.* Noi îndeplinim deci în gândire principiul experienței în forma lui cea mai severă.

Cu aceasta este infirmată părerea lui Kant şi Schopenhauer şi, într-un sens mai larg, de asemenea, cea a lui Fichte, că legile pe care le adoptăm în scopul explicării lumii ar fi doar un rezultat al propriei noastre organizări spirituale, că noi le *introducem* în lume numai în virtutea individualității noastre spirituale.

S-ar mai putea obiecta încă ceva de pe poziția subiectivă adoptată. Chiar dacă noi efectuăm legătura legică dintre masele de gânduri nu după măsura organizării noastre, ci dependent de conținutul lor, s-ar putea totuşi ca tocmai acest conținut să fie un produs pur subiectiv, o simplă calitate a spiritului nostru; aşa că noi am uni numai elementele pe care le producem noi înşine. În acest caz lumea gândurilor noastre nu ar fi decât o aparență subiectivă. Dar este uşor să ne opunem acestei obiecții. Căci dacă ar fi întemeiată, noi am îmbina conținutul gân-

durilor noastre după nişte legi despre care cu adevărat n-am şti de unde provin. Dacă ele nu izvorăsc din subiectivitatea noastră, lucru pus deja sub semnul întrebării, şi pe care acum îl putem considera rezolvat, ce fel de conținut ar trebui să ne furnizeze legile de îmbinare, conținut pe care îl producem noi înşine?

Prin urmare, lumea gândurilor noastre este o entitate clădită în întregime pe ea însăşi, un întreg închis în sine, desăvârşit şi încheiat în sine. Vedem aici care dintre cele două laturi ale lumii gândurilor este esențială: cea *obiectivă* a conținutului ei, şi *nu* cea *subiectivă* a manifestării ei.

Această înțelegere a solidității şi desăvârşirii lăuntrice a gândirii apare cel mai clar în sistemul ştiințific al lui Hegel. Nimeni nu atribuie gândirii, în gradul în care a făcut-o el, o putere atât de desăvârşită, încât să poată întemeia din sine o concepție despre lume. Hegel are o *încredere absolută* în gândire, ceva mai mult, ea este singurul factor al realității căruia el îi acordă încredere în înțelesul adevărat al cuvântului. Pe cât este de justă concepția lui în general, totuşi, tocmai el este acela care, prin forma mult prea abruptă cu care apără gândirea, a reuşit s-o lipsească pe aceasta de întreaga considerație. Prin felul cum şi-a prezentat concepția sa, el este vinovat de fatala confuzie care a pătruns în a noastră „gândire despre gândire". El a vrut să ilustreze cât mai sugestiv importanța gândului, a ideii, prin aceea că a desemnat necesitatea gândirii ca fiind în acelaşi timp necesitate a faptelor. Cu aceasta el a stârnit eroarea că determinările gândirii nu ar fi pur ideatice, ci faptice. Părerea lui a fost curând înțeleasă ca şi cum el ar fi căutat gândul chiar în lumea realității sensibile, ca pe un lucru. El nici n-a clarificat vreodată pe deplin aceasta. *Chiar de aceea trebuie stabilit că scena gândului este exclusiv conştiența umană.* Apoi trebuie arătat că prin aceasta lumea gândurilor nu-şi pierde nimic din obiectivitatea ei. Hegel a scos în evidență numai latura obiectivă a gândului; majoritatea oamenilor o vede însă, pentru că este mai uşor, numai pe cea subiectivă; şi i se pare că Hegel ar fi tratat ceva pur ideatic ca pe un obiect senzorial, că l-ar fi mistificat. Chiar şi mulți învățați ai epocii prezente nu pot fi absolviți de această eroare. Ei îl condamnă pe Hegel pentru o deficiență pe care nu o are în sine, dar care i se poate desigur atribui, pentru că el a clarificat prea puțin chestiunea menționată.

Recunoaştem că aici se află o dificultate pentru capacitatea noastră

de judecată. Credem însă că orice gândire energică o poate învinge. Noi trebuie să ne reprezentăm două lucruri diferite: întâi că noi facem *prin activitatea noastră* să apară lumea ideatică şi în acelaşi timp că ceea ce chemăm noi în mod activ la existenţă *se bazează pe propriile sale legi.* Noi suntem, fireşte, obişnuiţi, să ne reprezentăm o manifestare întâmpinând-o pasiv, doar ca observatori. Dar aceasta nu este o cerinţă necondiţionată. Oricât de neobişnuită ne-ar fi reprezentarea faptului că noi înşine facem în mod activ să apară ceva obiectiv, că noi, cu alte cuvinte, nu percepem doar un fenomen, ci totodată îl şi producem: ea (reprezentarea) nu este inadmisibilă.

Nu trebuie decât să renunţăm la părerea obişnuită că există atâtea lumi de gânduri câţi indivizi umani. Această părere nu este, de altminteri, decât o prejudecată tradiţională. Ea este pretutindeni presupusă în mod tacit, fără conştienţa faptului că o alta este cel puţin la fel de acceptabilă şi că temeiurile valabilităţii uneia sau alteia trebuie totuşi mai întâi cumpănite. Imaginaţi-vă o dată în locul *acestei* păreri, următoarea: există numai *un singur* conţinut de gânduri, iar gândirea noastră individuală nu este altceva decât o activitate prelucrătoare a sinei noastre, a personalităţii noastre individuale *în centrul de gânduri* al lumii. Nu este locul, aici, de a cerceta dacă această părere este justificată sau nu; dar ea este *posibilă* şi noi am realizat ceea ce voiam; şi anume, am arătat că obiectivitatea, prezentată de noi ca necesară, a gândirii, să apară de asemenea ca necontradictorie.

În privinţa obiectivităţii, munca gânditorului poate fi foarte bine comparată cu cea a mecanicului. După cum acesta aduce în interacţiune forţele naturii şi face astfel să ia naştere o activitate şi o manifestare de forţă utilă, gânditorul face ca masele de gânduri să intre în interacţiune vie, iar acestea se dezvoltă, devenind sistemele de gânduri care constituie ştiinţele noastre.

O concepţie nu este prin nimic mai bine pusă în lumină decât prin dezvăluirea erorilor care-i stau împotrivă. Vrem să apelăm aici la această metodă, deja de multe ori aplicată de noi cu rodnicie.

Se crede, de obicei, că noi unim anumite noţiuni în complexe mai mari, sau că noi gândim într-un anumit fel pentru că simţim o anumită constrângere lăuntrică (logică) de a face aceasta. Şi Volkelt s-a alăturat acestei păreri. Dar cum se acordă aceasta cu *claritatea transparentă* cu care întreaga noastră lume de gânduri este prezentă în conştienţa noas-

tră? Noi nu cunoaştem în lume, într-adevăr, nimic mai exact decât gândurile noastre. Să stabilim noi oare o anumită legătură pe baza unei *constrângeri* lăuntrice, acolo unde totul este atât de clar? Ce nevoie am de constrângere, când cunosc natura elementelor ce trebuie unite, o cunosc până în pânzele albe şi mă pot orienta după *ea*? Toate operațiile noastre de gândire sunt procese care se efectuează pe baza *înțelegerii* entităților gândurilor şi nu după măsura vreunei constrângeri. O asemenea constrângere contrazice natura gândirii.

Ce-i drept, s-ar putea să fie aşa, că în esența gândirii se află faptul de a imprima în manifestarea ei în acelaşi timp şi conținutul ei, dar că noi totuşi nu-l putem percepe în mod nemijlocit pe acesta din urmă, din cauza organizării spiritului nostru. Dar nu aşa stau lucrurile. Felul în care conținutul de gânduri se apropie de noi, este o garanție a faptului că avem în fața noastră esența lucrului. Suntem conştienți de faptul că *noi* însoțim fiecare proces din lumea gândurilor cu spiritul nostru. Cu toate acestea, ne putem gândi doar că forma de manifestare este condiționată *de esența lucrului.* Cum am *crea din nou* ulterior forma de manifestare, dacă nu am cunoaşte esența lucrului? Ne putem prea bine gândi că forma de manifestare ne iese în întâmpinare ca un tot gata făcut şi că noi căutăm *mai pe urmă* miezul acesteia. Nu putem fi însă nicidecum de părerea că am colabora la *producerea* fenomenului, fără să acționăm în această producere dinspre esență către exterior.

10. Natura lăuntrică a gândirii

Să ne apropiem de gândire cu încă un pas. Până acum am studiat numai poziția acesteia față de restul lumii experienței. Am ajuns la ideea că ea ocupă în cadrul acesteia o poziție cu totul privilegiată, că joacă în ea *un rol central.* Ne propunem să facem acum abstracție de aceasta. Să ne limităm numai la natura *lăuntrică* a gândirii. Dorim să cercetăm caracterul specific, propriu, al lumii gândurilor, spre a afla cum depinde *un* gând de *celălalt,* cum se raportează gândurile *unul la celălalt.* De-abia de aici vor rezulta mijloacele de a lămuri întrebarea: ce este, de fapt, *cunoaşterea*? Sau, cu alte cuvinte: ce înseamnă să ne facem gânduri asupra realității; ce înseamnă să vrem să abordăm lumea prin gândire? Trebuie să ne păstrăm aici liberi de orice părere preconcepută. O asemenea părere este presupunerea că noțiunea (gândul) ar fi imaginea în *interiorul* conştienței noastre, cu ajutorul

căreia noi ne lămurim în privința unui obiect aflat *în afara* acesteia. Despre această premiză sau altele asemenea ei nu este vorba în acest loc. Noi luăm gândurile aşa cum le găsim. Dacă ele au un raport cu altceva, şi ce fel de raport anume, tocmai aceasta vrem să cercetăm. De aceea nu avem voie să luăm aici această presupunere ca punct de plecare. Tocmai această părere despre raportul dintre noțiune şi obiect este foarte frecventă. Noțiunea este adeseori definită drept replica spirituală a unui obiect aflat în afara spiritului. Noțiunile copiază, se spune, lucrurile, ne transmit o fotografie fidelă a acestora. Cugetăm adeseori, când se vorbeşte despre gândire, numai la acest presupus raport. Aproape nicicând nu se încearcă să se cutreiere odată lumea gândurilor în propriul ei domeniu, spre a vedea ce iese aici la iveală.

Noi vrem să cercetăm aici această lume, ca şi cum în afara limitelor ei n-ar mai exista absolut nimic, ca şi cum gândirea ar fi *întreaga realitate.* Facem abstracție pentru un timp de tot restul lumii.

Faptul că în încercările de teorie a cunoaşterii sprijinite pe Kant, s-a omis acest lucru, a devenit fatal pentru ştiință. Omisiunea amintită a dat în ştiință imboldul spre o direcție care este total opusă direcției noastre. Această direcție în ştiință, potrivit cu întreaga ei natură, nu-l poate înțelege niciodată pe *Goethe.* Este *negoethean* în cel mai adevărat înțeles al cuvântului să porneşti de la o afirmație pe care nu o găseşti în observație, pe care o introduci tu însuți în cele observate. Aceasta se întâmplă însă dacă punem în fruntea ştiinței părerea următoare: între gândire şi realitate, între idee şi lume există raportul amintit. În sensul lui Goethe acționăm numai dacă ne cufundăm chiar în propria natură a gândirii şi observăm apoi ce raport rezultă, dacă această gândire, cunoscută potrivit cu entitatea *ei,* este pusă într-un raport cu experiența.

Goethe urmează pretutindeni calea experienței în sensul cel mai riguros. El ia mai întâi obiectele aşa cum sunt ele, caută să pătrundă în natura lor, ținând complet deoparte orice păreri subiective; apoi, el creează condițiile în care obiectele pot intra în interacțiune şi aşteaptă ceea ce rezultă din aceasta. Goethe caută să-i dea naturii prilejul de a-şi arăta legitatea în împrejurări deosebit de caracteristice, pe care el le provoacă, de a rosti, ca să zicem aşa, ea însăşi legile ei.

Cum ne apare gândirea noastră privită *în sine?* Ea este o *pluralitate* de gânduri care sunt întrețesute şi unite organic în modul cel mai va-

riat. Această pluralitate însă, dacă am pătruns-o suficient de mult în toate direcţiile, constituie totuşi, iarăşi o unitate, *o armonie.* Toate părţile se raportează unele la celelalte, există unele pentru celelalte; una o modifică pe cealaltă, o limitează ş.a.m.d. De îndată ce spiritul nostru îşi reprezintă două gânduri *corespunzătoare,* observă curând că ele de fapt se contopesc într-unul singur. El găseşte pretutindeni în sfera gândurilor sale conexiuni; *această* noţiune se alătură *aceleia,* o a treia o explică sau o sprijină pe o a patra ş.a.m.d. Aşa, de pildă, găsim în conştienţa noastră conţinutul de gând: „organism"; dacă trecem în revistă lumea reprezentărilor noastre, dăm de un al doilea: „dezvoltare legică, creştere". Imediat devine clar că aceste două conţinuturi de gândire îşi aparţin, că reprezintă doar două laturi ale unuia şi aceluiaşi lucru. Dar aşa este cu întregul nostru sistem de gânduri. Toate gândurile izolate sunt părţi ale unui mare întreg pe care-1 numim lumea noastră de noţiuni.

Dacă în conştientă se iveşte un oarecare gând *izolat,* eu nu-mi găsesc odihna până când el nu este pus în acord cu restul gândirii mele. O asemenea noţiune separată, despărţită de restul lumii mele spirituale, îmi este cu totul insuportabilă. Căci eu am conştienţa faptului că există o armonie lăuntric întemeiată a tuturor gândurilor, că lumea gândurilor este una unitară. De aceea, pentru noi orice asemenea separare este ceva nenatural, un neadevăr.

Când am ajuns până acolo, că întreaga noastră lume de gânduri poartă caracterul unui acord lăuntric desăvârşit, atunci avem parte de acea mulţumire după care tinde spiritul nostru. *Atunci ne simţim în posesia adevărului.*

Dacă socotim *adevărul* drept acordul general dintre toate noţiunile asupra cărora dispunem, ni se impune întrebarea: ei bine, oare gândirea, dacă facem abstracţie de întreaga realitate perceptibilă, de lumea manifestării sensibile, are ea şi un conţinut? Nu rămâne un gol total, o simplă fantasmă, dacă ne imaginăm că am înlăturat întreg conţinutul sensibil?

Că aşa ar fi, va fi fiind o părere larg răspândită, aşa că trebuie să o studiem mai îndeaproape. După cum am observat deja mai sus, mulţi îşi imaginează întregul sistem de noţiuni numai ca pe o fotografie a lumii exterioare. Se menţine, ce-i drept, cu fermitate părerea: cunoaşterea noastră se dezvoltă *în forma* gândirii, dar se cere de la o „ştiinţă riguros obiectivă" să îşi ia conţinutul numai din afară. Lumea exterioară ar trebui să furnizeze materialul[10] [I] ce se revarsă în noţiunile

noastre. Fără această lume exterioară, noțiunile ar fi scheme goale, fără nici un conținut. Dacă lumea exterioară ar dispare, noțiunile şi ideile nu ar mai avea nici un sens, deoarece ele există doar pentru ea. Am putea numi această părere şi negarea noțiunii. Căci noțiunea nu mai are în acest caz nici o importanță pentru obiectivitate, este ceva *adăugat* acesteia din urmă. Lumea ar fi absolut desăvârşită şi dacă nu ar exista noțiuni. Căci ele nu aduc nimic nou pentru completarea ei. Ele nu conțin nimic din ceea ce n-ar exista fără ele. Ele există numai pentru că subiectul cunoscător vrea să se slujească de ele, spre a avea într-o formă potrivită pentru el *acel lucru* care există deja şi fără el. Ele sunt pentru acesta doar mijlocitoarele unui conținut care este de natură *non-noțională.* Aceasta este părerea la care ne-am referit.

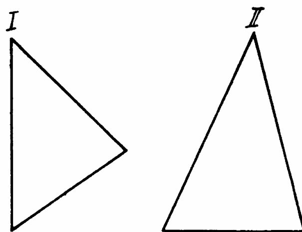
Dacă ea ar fi întemeiată, ar trebui să fie justă una dintre următoarele trei presupuneri:

1. Lumea noțiunilor se află într-un asemenea raport cu lumea exterioară, încât nu face decât să redea întregul conținut al acesteia în altă formă. Prin lume exterioară se înțelege aici lumea simțurilor. Dacă ar fi aşa, atunci cu adevărat nu am putea înțelege ce necesitate există de a ne înălța deasupra lumii simțurilor. Am avea întregul rost al cunoaşterii dat deja odată cu aceasta din urmă.

2. Lumea noțională preia drept conținut al ei numai o parte a „manifestării prin simțuri”. Gândiți-vă cam aşa. Facem o serie de observații. Dăm de cele mai diferite obiecte. Remarcăm că anumite însuşiri pe care le descoperim la un lucru, le-am observat deja. Ochiul nostru, să zicem, examinează o serie de obiecte *A, B, C, D* etc. *A* să aibă însuşirile *p q a r; B: l m b n; C: k h c g* şi *D: p u a v.* La *D* dăm iarăşi de însuşirile *a* şi *p,* pe care le-am întâlnit deja la *A.* Desemnăm aceste însuşiri drept *esențiale.* Şi în măsura în care *A* şi *D* au aceleaşi însuşiri esențiale, le numim obiecte de aceeaşi natură. Luăm atunci pe *A* şi *D* împreună, prin aceea că reținem în gândire însuşirile lor esențiale. Avem atunci o gândire care nu se suprapune în întregime cu lumea sensibilă, care nu are caracterul inutil la care ne-am referit mai sus şi care este totuşi la fel de departe de a introduce în lumea sensibilă ceva nou. Împotriva acestei păreri se poate spune, înainte de toate: ca să recunoaştem ce însuşiri îi sunt *esențiale* unui lucru, este nevoie fără îndoială de o anumită *normă* care ne dă posibilitatea să distingem esențialul de neesențial. Această normă nu se poate afla în obiect, căci aces-

ta conține esențialul și neesențialul într-o unitate nedespărțită. Această normă trebuie să fie deci conținut absolut propriu al gândirii noastre.

Această obiecție nu răstoarnă însă pe de-a întregul părerea la care ne referim. Căci se poate spune: este o presupunere nejustificată, aceea care afirmă că o însușire sau alta este mai esențială sau mai neesențială pentru un lucru. Dar nici să nu ne preocupe aceasta. Este vorba, se spune, numai de faptul că noi întâlnim anumite însușiri identice la mai multe lucruri, iar pe acestea din urmă le *numim* de aceeași natură. Nu este vorba deloc de faptul ca aceste însușiri comune să fie și esențiale. Dar această concepție face o presupunere cu totul greșită. Anume că *în două lucruri din aceeași clasă de obiecte nu este nimic cu adevărat comun, dacă ne oprim la experiența simțurilor.* Un exemplu va clarifica aceasta. Lucrul cel mai simplu este cel mai bun, pentru că poate fi privit mai ușor în ansamblu. Să privim următoarele două triunghiuri.



Ce au ele cu adevărat asemănător, dacă ne oprim la experiența simțurilor? Absolut nimic. Ceea ce au ele în comun, și anume legea după care sunt formate și care face ca ele să se afle amândouă sub noțiunea de „triunghi”, o obținem abia *când depășim experiența simțurilor.* Noțiunea „triunghi” cuprinde toate triunghiurile. *Noi nu ajungem la ea prin simpla observare a tuturor triunghiurilor particulare.* Această noțiune rămâne mereu aceeași, oricât de des aș reprezenta-o, deși aproape că nu îmi va reuși să privesc de două ori *același* triunghi. Ceea ce face ca triunghiul particular să fie „acest” triunghi deplin determinat și nu un altul, nu are nimic a face cu noțiunea. Un triunghi determinat este *acest* triunghi, determinat anume nu prin faptul că el corespunde acelei noțiuni, ci prin elemente aflate cu totul în afara noțiunii: lungimea laturilor, mărimea unghiurilor, poziție etc. Este însă absolut inadmisibil să afirmăm: conținutul *noțiunii* „triunghi” este luat din lu-

mea obiectivă, când vedem că acest conţinut al lui nu este cuprins deloc în nici un fenomen sensibil.

3. Mai este posibilă şi o a treia variantă. S-ar putea ca noţiunea să fie mijlocitoarea sesizării unor entităţi care nu sunt perceptibile pe cale senzorială, dar care au totuşi un caracter întemeiat în sine însuşi. Acesta ar fi atunci *conţinutul non-noţional al formei noţionale* a gândirii noastre. Cel care presupune asemenea entităţi existente dincolo de experienţă şi admite posibilitatea unei cunoaşteri a acestora, trebuie în mod necesar să vadă în noţiune tălmaciul acestei cunoaşteri.

Vom arăta mai târziu în mod special insuficienţa acestei concepţii. Aici vrem doar să atragem atenţia asupra faptului că ea, în orice caz, *nu* vorbeşte *împotriva* faptului că lumea noţiunilor ar avea conţinut. Căci dacă obiectele asupra cărora gândim s-ar afla dincolo de orice experienţă şi dincolo de gândire, aceasta din urmă ar trebui cu atât mai mult să aibă în lăuntrul ei însăşi conţinutul pe care ea se sprijină. Ea n-ar putea gândi asupra unor obiecte din care n-ar întâlni nici o urmă în interiorul lumii gândurilor.

în orice caz, este deci clar că gândirea nu este un vas gol de conţinut, ci că, luată absolut în sine, ea este plină de conţinut iar conţinutul ei nu se suprapune cu cel al unei alte forme de manifestare.

D. ŞTIINȚA

11. Gândire şi percepție

Ştiința impregnează realitatea percepută cu noțiunile sesizate şi prelucrate de gândirea noastră. Ea întregeşte şi aprofundează cele primite pasiv prin ceea ce spiritul nostru însuşi a ridicat, prin activitatea lui, din întunericul simplei posibilități, în lumina realității. Aceasta presupune că percepția are nevoie de întregire prin spirit, că ea nu este deloc ceva definitiv, ultim, încheiat.

Eroarea fundamentală a ştiinței moderne este faptul că ea consideră percepția simțurilor drept ceva încheiat, terminat. De aceea îşi propune ca misiune fotografierea pur şi simplu a acestei existențe, desăvârşită în sine. Consecvent în această privință este desigur numai pozitivismul, care respinge pur şi simplu orice depăşire a percepției. Totuşi, în zilele noastre se observă aproape în toate ştiințele tendința de a privi acest punct de vedere ca fiind cel just. În sensul adevărat al cuvântului, acestei cerințe i-ar da satisfacție numai o ştiință care enumeră şi descrie pur şi simplu lucrurile, aşa cum există ele unele lângă altele în spațiu şi evenimentele, aşa cum se succed ele în timp. Istoria naturală de stil vechi se apropie încă cel mai mult de această cerință. Cea modernă ce-i drept, cere acelaşi lucru, proclamă o teorie completă a experienței, pentru a o încălca de îndată ce face primul pas în ştiința reală.

Noi ar trebui să ne înstrăinăm complet de gândire dacă am vrea să ne ținem de experiența pură. Înjosim gândirea dacă îi retragem posibilitatea de a percepe în sine însăşi entități care sunt inaccesibile simțurilor. Trebuie ca în realitate să existe, în afară de calitățile sensibile, încă un factor, unul care este sesizat de gândire. Gândirea este un organ al omului menit să observe ceva mai înalt decât ceea ce oferă simțurile. *Gândirii îi este accesibilă acea latură a realității despre care o ființă înzestrată numai cu simțuri n-ar afla niciodată nimic.* Ea nu există pentru a „rumega” cele sensibile, ci pentru a pătrunde ceea ce acestora le este ascuns. Percepția simțurilor furnizează numai *una* din laturile realității. *Cealaltă* latură este sesizarea prin gândire a lumii. În prima

clipă însă gândirea ne iese în întâmpinare drept ceva absolut străin percepției. Percepția năvăleşte asupra noastră, din afară; gândirea îşi croieşte drum din lăuntrul nostru înspre afară. Conținutul gândirii ne apare drept un organism desăvârşit lăuntric; totul este în cea mai riguroasă conexiune. Părțile izolate ale sistemului gândirii se determină reciproc; fiecare noțiune în parte îşi are în cele din urmă rădăcinile în totalitatea edificiului nostru de gânduri.

La prima vedere s-ar părea că lipsa de contradicție lăuntrică a gândirii, suficiența sa în sine, ar face imposibilă orice punte de legătură înspre percepție. Dacă determinările gândirii ar fi de aşa natură, încât li s-ar putea da satisfacție numai într-un *singur* fel, atunci ea ar fi realmente închisă în sine; nu am putea ieşi din ea. Dar nu aşa stau lucrurile. Aceste determinări sunt de aşa natură, încât li se poate da satisfacție în moduri *multiple.* Numai că elementul care produce această multiplicitate nu trebuie căutat în *interiorul* gândirii. Dacă luăm următoarea determinare ideatică: pământul atrage orice corp, am observa de îndată că gândul lasă liberă posibilitatea de a fi împlinit în modurile cele mai diferite. Acestea sunt însă deosebiri ce nu mai pot fi atinse cu gândirea. Aici este loc pentru un alt element. Acest element este percepția senzorială. Percepția oferă un asemenea mod de specializare a determinărilor ideatice, mod care este lăsat liber chiar de acestea din urmă.

Sub forma acestei specializări ne iese în întâmpinare lumea, dacă ne slujim numai de experiență. Din punct de vedere psihologic, pe primul loc se află ceva ce, din punctul de vedere faptic, este derivat.

În cazul oricărei prelucrări ştiințifice a realității procesul este acesta: noi păşim în fața percepției concrete. Ea stă ca o enigmă înaintea noastră, în noi se face simțit imboldul de a cerceta *ce-ul* ei propriu-zis, *esența* pe care nu o exprimă ea însăşi. Acest imbold nu este altul decât acela de a ridica, prin prelucrare, o noțiune din întunericul conştientei noastre. Noi reținem această noțiune, în timp ce percepția senzorială merge în paralel cu acest proces de gândire. Percepția mută grăieşte pe neaşteptate o limbă pe care o putem înțelege; noi ne dăm seama că noțiunea pe care am sesizat-o este acea esență căutată de noi a percepției.

Ceea ce a avut loc aici este o judecată. Ea este diferită de acea formă a judecății care uneşte două noțiuni, fără a ține seama de percepție. Când spun: libertatea este determinarea unei ființe din ea însăşi, am formulat tot o judecată. Părțile acestei judecăți sunt noțiuni pe care eu nu le am date în

percepție. Pe asemenea judecăți se bazează unitatea lăuntrică a gândirii noastre, pe care am tratat-o în capitolul precedent

Judecata pe care o considerăm acum, are drept subiect o percepție, drept predicat o noțiune. Acest animal anume care se află în fața mea este un câine. Într-o asemenea judecată, o percepție este integrată într-un anumit loc în sistemul meu de gânduri. Să numim o asemenea judecată, – *judecată de percepție.*

Prin judecata de percepție recunoaştem că un anumit obiect perceptibil senzorial se suprapune, potrivit cu natura lui, cu o anumită noțiune.

Prin urmare, dacă vrem să înțelegem ceea ce percepem, percepția trebuie să fie *prefigurată* în noi ca noțiune determinată. Pe lângă un obiect la care nu acesta ar fi cazul, am trece fără să-l înțelegem.

Cea mai bună dovadă că aşa stau lucrurile, o furnizează faptul că oamenii cu o viață spirituală mai bogată pătrund mai adânc în lumea experienței decât alții. Multe dintre lucrurile care trec pe lângă aceştia din urmă fără să lase vreo urmă, fac o impresie adâncă asupra celor dintâi. („De n-ar fi ochiul meu solar, el Soare n-ar putea zări vreodată."[12 III, 23 IV] Da, dar, se va spune: nu întâlnim noi oare în viață multe lucruri despre care nu ne-am făcut înainte nici cea mai vagă noțiune? Şi nu ne formăm imediat, la fața locului, noțiunile despre ele? Desigur că da. Dar este oare identică suma tuturor noțiunilor posibile cu suma acelora pe care mi le-am făcut în viață până acum? Oare sistemul meu de noțiuni nu este capabil de dezvoltare? În fața unei realități pe care nu o înțeleg, nu îmi pot pune imediat gândirea în activitate, pentru ca ea să dezvolte tot la fața locului noțiunea pe care trebuie să o aduc în întâmpinarea obiectului? Se cere numai ca eu să am facultatea de a lăsa ca din fondul lumii gândurilor să iasă o anumită noțiune. Nu este vorba numai de faptul că un gând anume a fost deja conştientizat în cursul vieții mele, ci esențial este că poate fi dedus din lumea gândurilor accesibile mie. Pentru conținutul acestuia este neesențial unde şi când îl sesizez. Eu iau toate determinările gândului din lumea gândurilor. Din obiectul sensibil tot nu se revarsă nimic în acest conținut. Eu nu fac decât să recunosc în obiectul sensibil gândul pe care l-am scos din lăuntrul meu. Acest obiect mă determină, ce-i drept, să scot într-un anumit moment tocmai acest conținut de gândire din unitatea tuturor gândurilor posibile, dar el în nici un caz nu-mi furnizea-

ză pietrele de construcție pentru acesta. Pe ele trebuie să le scot din mine însumi.

De-abia când lăsăm gândirea să acționeze, realitatea dobândeşte determinări veridice. Ea, care înainte era mută, vorbeşte un limbaj lămurit.

Gândirea noastră este tălmaciul care lămureşte gesturile experienței.

Suntem atât de obişnuiți să privim lumea noțiunilor drept o lume goală, lipsită de conținut, şi de a-i opune percepția drept factorul plin de conținut, întru totul determinat, încât adevăratei stări de lucruri îi va fi greu să-şi cucerească poziția ce i se cuvine. Se trece complet cu vederea faptul că simpla percepere este ceva cum nu se poate mai gol de conținut şi că ea îşi primeşte întregul conținut de-abia de la gândire. Singurul adevăr în toată această chestiune este că percepția reține gândul mereu fluid, într-o formă anumită, fără ca noi să fim obligați a colabora în mod activ la aceasta. Dacă un om cu o bogată viață sufletească vede o mie de lucruri, care pentru cel sărac spiritualiceşte sunt un zero, aceasta dovedeşte clar ca lumina zilei că acest *conținut* al realității este numai imaginea oglindită a conținutului spiritului nostru şi că din afară noi primim doar forma goală. Desigur că trebuie să avem în noi forța de a ne recunoaşte drept producătorii acestui conținut, altminteri vedem veşnic numai imaginea oglindită, niciodată spiritul nostru, care se oglindeşte. Şi acela care se priveşte într-o oglindă obişnuită trebuie să se cunoască pe sine ca personalitate, spre a se *recunoaşte* în imagine.

Orice percepție senzorială se dizolvă în cele din urmă, în ceea ce priveşte esența, într-un conținut ideatic. Abia atunci ne apare ea drept transparentă şi limpede. În multe privințe, ştiințele nu sunt nici măcar atinse de conştiența acestui adevăr. Se consideră că determinarea ideatică face parte din *însuşirile* obiectelor, precum culoarea, mirosul etc. Se crede astfel că ar fi o însuşire a tuturor corpurilor, determinarea de a rămâne în starea de mişcare sau de repaos în care se găsesc, până când o influență din afară schimbă această stare. În această formă se enunță legea inerției în ştiințele naturii. Adevărata situație este însă cu totul alta. în sistemul meu de noțiuni gândul *corp* există în forme multiple. Una dintre acestea este ideea unui lucru care se poate transpune cu de la sine putere în repaos sau în mişcare, o alta este noțiunea unui corp

care îşi schimbă starea numai ca urmare a unei influenţe din afară. Pe aceste corpuri din urmă le desemnăm drept anorganice. Apoi, dacă îmi iese în întâmpinare un anumit corp care în percepţie îmi reflectă determinarea noţională de mai sus, îl desemnez drept *anorganic* şi unesc cu el toate determinările care rezultă din noţiunea corpului anorganic.

Această convingere ar trebui să pătrundă toate ştiinţele, anume: conţinutul lor este doar conţinut ideatic şi ele nu stau în nici o altă legătură cu percepţia, decât aceea că văd în obiectul percepţiei o formă particulară a noţiunii.

12. Intelect şi raţiune

Gândirea noastră are de îndeplinit o dublă misiune: în primul rând, să creeze noţiuni cu contururi bine definite, în al doilea rând, să cuprindă noţiunile distincte astfel create într-un tot unitar. În primul caz este vorba de activitatea diferenţiatoare, în al doilea de cea unificatoare. În ştiinţă, aceste două tendinţe spirituale nu se bucură nicidecum de aceeaşi atenţie. Acuitatea care se coboară, în distincţiile ei, până la cele mai neînsemnate detalii, este dată unui număr de oameni considerabil mai mare decât forţa sintetizatoare a gândirii, care pătrunde în adâncul esenţelor.

Multă vreme s-a căutat misiunea ştiinţei numai într-o distingere precisă a lucrurilor. Nu avem decât să ne aducem aminte de starea în care a găsit Goethe istoria naturală. Prin Linné, idealul ei devenise acela de a căuta cu exactitate deosebirile dintre diferiţii indivizi vegetali, spre a putea folosi însuşirile cele mai neînsemnate la stabilirea de noi specii şi subspecii. Două varietăţi de animale sau plante, care se deosebesc numai în privinţe absolut neesenţiale, erau clasate imediat la noi specii diferite. Dacă la o fiinţă oarecare, repartizată până atunci unei anumite specii, se găsea o deviere neaşteptată de la caracterul arbitrar stabilit al speciei, nu se cugeta la cum poate fi explicată o asemenea deviere, pornind chiar de la acest caracter, ci se înfiinţa pur şi simplu o nouă specie.

Această diferenţiere îi revine intelectului. El trebuie doar să separe şi să reţină noţiunile astfel separate. El este o treaptă preliminară oricărei realităţi ştiinţifice superioare. Înainte de toate avem, desigur, nevoie

de noțiuni precis determinate, clar definite, înainte de a putea căuta o armonie a acestora. Dar nu avem voie să rămânem la separare. Pentru intelect sunt separate lucrurile; cele despre care omul simte, ca o nevoie esențială, că trebuie să le vadă într-o unitate armonioasă. Pentru intelect sunt separate: cauză şi efect, mecanism şi organism, libertate şi necesitate, idee şi realitate, spirit şi natură ş.a.m.d. Toate aceste distincții sunt făcute prin intelect. Ele trebuie făcute, pentru că altminteri lumea ne-ar apărea ca un haos confuz, întunecat, care ar constitui o unitate numai *pentru că ar fi pentru noi cu totul nedeterminată.*

Intelectul nu este în stare să depăşească această separare. El fixează părțile distincte.

Această depăşire este misiunea rațiunii. Ea trebuie să facă în aşa fel încât noțiunile create de intelect să treacă unele într-altele. Rațiunea trebuie să arate că ceea ce intelectul reține într-o riguroasă separare este, de fapt, o unitate lăuntrică. Separarea este ceva provocat în mod artificial, un moment de trecere necesar pentru cunoaşterea noastră, nu finalul ei. Cel care sesizează realitatea numai conform intelectului, se îndepărtează de ea. Pe când *ea este într-adevăr o unitate,* intelectul pune în locul *ei* o multiplicitate artificială, o diversitate care nu are nimic a face cu *esența* realității.

De aici vine dezbinarea dintre ştiința practicată în mod raționalist şi inima omenească. Mulți oameni a căror gândire nu este atât de dezvoltată încât să ajungă până la o concepție unitară despre lume, pe care s-o sesizeze cu o deplină claritate noțională, sunt însă prea bine în stare să pătrundă cu sentimentul armonia lăuntrică a întregului lumii. Lor le dă inima ceea ce omului cultivat ştiințific îi dă rațiunea.

Dacă asemenea oameni întâlnesc concepția raționalistă despre lume, ei refuză cu dispreț infinita pluralitate şi rămân ataşați de unitatea pe care, desigur, nu o cunosc, dar o simt, în mod mai mult sau mai puțin viu. Ei văd foarte bine că intelectul se depărtează de natură, că pierde din vedere liantul spiritual care uneşte părțile realității.

Rațiunea conduce înapoi la realitate. Unitatea întregii existențe, care înainte a fost *simțită* sau doar *presimțită* în mod obscur, este pe deplin înțeleasă de rațiune. Concepția intelectului trebuie aprofundată prin concepția rațiunii. Dacă cea dintâi, în loc să fie considerată un punct de trecere necesar, este privită drept scop în sine, ea nu furnizea-

ză realitatea, ci o imagine alterată a acesteia.

Unirea gândurilor create prin intelect provoacă uneori dificultăți. Istoria ştiinţelor ne furnizează multiple dovezi pentru aceasta. Vedem adeseori spiritul uman luptându-se să clădească punţi între diferenţele create de intelect.

În concepţia raţională despre lume, omul se ridică la lumea aflată în unitate neseparată.

Kant a atras atenţia tocmai asupra deosebirii dintre intelect şi raţiune[13 III, 24 IV]. El desemnează raţiunea drept facultatea de a percepe idei, pe când intelectul este limitat la a vedea lumea numai în separaţia, în izolarea ei.

Raţiunea este într-adevăr facultatea de a percepe idei. Trebuie să stabilim aici deosebirea dintre noţiune şi idee, deosebire pe care până acum nu am luat-o în considerare. Pentru scopurile noastre de până aici esenţialul era numai de a găsi acele calităţi ale elementului de gândire care se manifestă în noţiune *şi* în idee. Noţiunea este gândul particular, izolat, aşa cum este el fixat de intelect. Dacă eu pun în curgere vie o pluralitate de asemenea gânduri particulare, aşa încât ele trec unele într-altele, se unesc, atunci iau naştere formaţiuni de gânduri care există numai pentru raţiune, la care intelectul nu poate ajunge. Pentru raţiune creaţiile intelectului renunţă la existenţele lor separate şi continuă să trăiască numai ca parte a unei totalităţi. Aceste formaţiuni create de raţiune le vom numi *idei.*

Faptul că ideea readuce la unitate o pluralitate de noţiuni ale intelectului, a spus-o deja şi Kant. Totuşi, el a prezentat formaţiunile pe care le face să apară raţiunea[14 III, 25 IV], drept simple imagini amăgitoare, drept iluzii pe care spiritul uman şi le pune veşnic în faţă, pentru că năzuieşte veşnic spre o unitate a experienţei, care nu-i este dată nicăieri. Unităţile care sunt create în idei, nu se bazează, după Kant, pe raporturi obiective, ele nu decurg din lucrul însuşi, ci sunt norme pur subiective conform cărora noi ne punem în ordine cunoştinţele. De aceea Kant desemnează ideile nu drept principii constitutive, care ar trebui să fie dătătoare de ton pentru lucrul respectiv, ci drept principii reglatoare, care au sens şi importanţă numai şi numai pentru sistematizarea cunoştinţelor noastre.

Această concepţie se arată imediat a fi eronată dacă privim la felul cum iau naştere ideile. Este adevărat că raţiunea subiectivă[11 I] are

nevoie de unitate. Dar această nevoie este lipsită de orice conținut, ea este o *năzuință* goală spre unitate. Dacă-i vine în întâmpinare ceva absolut lipsit de orice natură unitară, această nevoie nu poate crea, ea însăşi, unitatea, cu de la sine putere. Dacă îi vine însă în întâmpinare o multitudine care permite întoarcerea la o armonie lăuntrică, atunci ea o realizează. O asemenea multitudine este lumea noțiunilor creată de intelect.

Rațiunea nu presupune o anumită unitate, ci forma goală a unității, ea este facultatea de a scoate la lumina zilei armonia, dacă aceasta se află în obiectul însuşi. În rațiune, noțiunile se compun ele însele, formând idei. *Rațiunea scoate la iveală unitatea superioară a noțiunilor intelectului, pe care intelectul o are de fapt în formațiunile sale, dar pe care nu este în stare să o vadă.* Faptul că acest lucru este trecut cu vederea, este cauza multor confuzii la aplicarea rațiunii în ştiințe.

Într-un grad redus, orice ştiință, chiar de la începuturile ei, ba chiar şi gândirea cotidiană, au nevoie de rațiune. Când în judecata: „orice corp este greu", unim noțiunea-subiect de noțiunea-predicat, avem deja o unire a două noțiuni, aşadar cea mai simplă activitate a rațiunii.

Unitatea pe care rațiunea o face obiect al ei, există, desigur, *înainte* de orice gândire, înaintea oricărei activități a rațiunii; numai că ea este ascunsă, există doar ca posibilitate, nu ca manifestare faptică. Apoi, spiritul uman provoacă separarea, pentru ca în unirea prin rațiune a părților separate, să înțeleagă complet realitatea.

Cine nu presupune aceasta, trebuie fie să vadă în orice unire de gânduri ceva arbitrar al spiritului subiectiv, fie să presupună că unitatea se află în spatele lumii trăite de noi şi că ea ne constrânge, într-un mod necunoscut nouă, să readucem diversitatea la o unitate. Atunci noi unim gânduri fără a înțelege adevăratele temeiuri ale legăturii pe care o stabilim; în acest caz, adevărul nu este cunoscut de noi, ci ne este impus din afară, noi am numi dogmatică orice ştiință care porneşte de la această premiză. Vom mai reveni asupra ei.

Orice asemenea concepție ştiințifică va întâmpina greutăți dacă trebuie să indice motivele pentru care săvârşim o conexiune de gânduri sau alta. Căci ea trebuie să caute temeiurile subiective ale unirii obiectelor a căror legătură obiectivă va rămâne ascunsă. De ce emit eu o judecată, dacă lucrul care cere potrivirea dintre noțiunea-subiect şi noțiunea-predicat nu are nimic comun cu emiterea ei?

Kant a făcut din această întrebare punctul de plecare al lucrării lui critice. La începutul cărții sale «Critica rațiunii pure» găsim întrebarea: cum sunt posibile judecăți sintetice a priori? Adică, cum este posibil ca eu să unesc două noțiuni (subiect, predicat), când conținutul uneia nu este deja cuprins în celălalt şi când judecata nu este simplă judecată de experiență, adică nu este constatarea unui fapt singular? Kant este de părere că asemenea judecăți sunt posibile doar când experiența poate exista numai sub premiză valabilității lor. Posibilitatea experienței este deci decisivă pentru noi, ca să emitem o asemenea judecată. Dacă eu îmi pot spune: numai dacă judecata sintetică a priori cutare sau cutare este adevărată, numai atunci este posibilă experiența, atunci judecata are valabilitate. Dar acest lucru nu poate fi aplicat ideilor înseşi. După Kant ele nu au nici măcar acest grad de obiectivitate. Kant găseşte că legile, teoremele matematicii şi ale ştiințelor pure ale naturii sunt astfel de propoziții sintetice *valabile* a priori. El ia de pildă propoziția 7 + 5 = 12. În 7 şi 5 nu este nicidecum conținută suma 12, aşa conchide Kant. Eu trebuie să merg dincolo de 7 şi 5 şi să apelez la *intuiția mea* şi atunci găsesc noțiunea de 12. Intuiția îmi impune necesitatea acestei propoziții. Obiectele experienței mele trebuie însă să se apropie de mine prin intermediul intuiției mele, deci să se supună legilor acesteia. Dacă este ca experiența să fie posibilă, trebuie ca asemenea propoziții, legi, teoreme să fie adevărate.

În fața unei cumpăniri obiective, acest întreg edificiu artificial de gânduri al lui Kant nu mai rămâne în picioare. Este imposibil ca eu să nu am în noțiunea-subiect absolut nici un punct de legătură care să mă ducă la noțiunea-predicat. Căci ambele noțiuni sunt dobândite de intelectul meu, şi aceasta în contact cu un lucru care, în sine, este unitar. Să nu ne amăgim aici. Unitatea matematică ce stă la baza numărului nu este factorul primar. Factorul primar este mărimea, care este o repetare de atâtea şi atâtea ori a unității. Eu trebuie să presupun o mărime atunci când vorbesc despre o unitate. Unitatea este o formațiune a intelectului nostru, pe care acesta o separă dintr-o totalitate, aşa cum separă efectul de cauză, substanța de însuşirile ei, etc. Când eu gândesc acum 7 + 5, de fapt eu am în gând 12 unități matematice, dar nu deodată, ci în două părți. Dacă gândesc totalitatea unităților matematice, este exact acelaşi lucru. Iar această identitate o exprim în judecata 7 + 5 = 12. Tot aşa este cu exemplul de geometrie pe care îl dă Kant. Un segment

de dreaptă cu capetele *A* şi *B* este o unitate compactă. Intelectul meu îşi poate forma despre aceasta două noţiuni. O dată el poate lua dreapta ca *direcţie,* iar apoi ca *drum* între cele două puncte *A* şi *B*. De aici rezultă judecata: linia dreaptă este drumul cel mai scurt dintre două puncte.

Orice activitate de judecată, în măsura în care părţile ce intră în judecată sunt noţiuni, nu este altceva decât o reunire a ceea ce a despărţit intelectul. Legătura rezultă imediat, dacă ne aplecăm asupra conţinutului noţiunilor intelectului.

13. Cunoaşterea

Realitatea s-a despărţit pentru noi în două domenii: cel al experienţei şi cel al gândirii. Experienţa se prezintă sub două aspecte. În primul rând, în măsura în care realitatea globală, în afară de gândire, are o manifestare care trebuie să apară în forma experienţei, în al doilea rând, în măsura în care este în natura spiritului nostru, a cărui esenţă constă, fireşte, în *a lua în considerare* (deci într-o activitate îndreptată în afară), ca obiectele de observat să intre în orizontul lui, deci să-i fie date tot pe calea experienţei. Se poate acum ca această formă a celor date să nu conţină în sine esenţa lucrului şi atunci lucrul însuşi cere să apară mai întâi în percepţie (experienţă), pentru a-şi prezenta mai târziu esenţa unei activităţi a spiritului nostru care depăşeşte percepţia. O altă posibilitate este ca în datul nemijlocit să fie conţinută deja esenţa şi noi să nu sesizăm imediat această esenţă, urmând ca spiritului nostru să trebuiască să-i treacă totul prin faţa ochilor, ca experienţă. Aşa stau lucrurile cu gândirea, pe când primul caz se aplică restului realităţii. În cazul gândirii se cere numai să biruim prejudecata noastră subiectivă, pentru a pătrunde gândirea în miezul ei. Ceea ce la realitatea în genere îşi are temeiul *faptic* în percepţia obiectivă, că forma nemijlocită de apariţie trebuie depăşită ca s-o explicăm, rezidă, în cazul gândirii, numai într-o însuşire specifică spiritului nostru. Acolo lucrul însuşi îşi dă forma experienţei, aici o dă organizarea spiritului nostru. Acolo nu avem încă[15 III] lucrul întreg când sesizăm experienţa; aici îl avem.

Pe aceasta se întemeiază dualismul pe care trebuie să-l depăşească ştiinţa, cunoaşterea prin gândire. Omul se găseşte faţă în faţă cu două lumi, a căror legătură trebuie s-o stabilească. Una dintre ele este expe-

rienţa, despre care el ştie că ea conţine numai o jumătate a realităţii, cealaltă este gândirea, care este desăvârşită în sine, în care trebuie să se reverse acea realitate a experienţei exterioare, dacă este să rezulte o concepţie satisfăcătoare despre lume. Dacă lumea ar fi locuită de fiinţe înzestrate numai cu simţuri, esenţa ei (conţinutul ei ideatic) ar rămâne mereu ascuns; legile ar guverna, ce-i drept, lumea, dar n-ar ajunge să iasă la iveală. Ca să se întâmple aceasta, între forma de manifestare şi lege trebuie să păşească o fiinţă căreia-i sunt date atât organe prin care să perceapă acea formă a realităţii sensibile, dependentă de legi, cât şi facultatea de a percepe legitatea însăşi. De o asemenea fiinţă trebuie să se apropie dintr-o direcţie lumea sensibilă, din cealaltă, esenţa ideatică a acesteia, iar ea trebuie să unească prin activitate proprie aceşti doi factori ai realităţii.

Desigur, aici se vede absolut clar că spiritul nostru nu trebuie privit ca un recipient al lumii ideilor, care conţine în el gândurile, ci ca un organ care le percepe pe acestea.

El este organ de percepţie întocmai ca ochiul şi urechea. Gândul nu se comportă faţă de spiritul nostru altfel decât lumina faţă de ochi şi sunetul faţă de ureche. Sigur că nimănui nu-i trece prin minte să vadă în culoare ceva care se imprimă persistent în ochii lui, ceva care rămâne ataşat de aceştia. În cazul spiritului, tocmai această concepţie este cea dominantă. Se pretinde că în conştienţă se formează despre fiecare lucru un gând care rămâne apoi în aceasta, spre a fi scos apoi de acolo la nevoie. S-a întemeiat pe aceasta o teorie proprie, aceea că gândurile de care nu suntem pe moment conştienţi sunt păstrate de fapt în spiritul nostru; numai că ele se află sub pragul conştienţei.

Aceste concepţii hazardate se risipesc imediat dacă ne gândim că lumea ideilor este totuşi una determinată din sine. Ce are a face acest conţinut determinat din sine cu multitudinea conştienţelor? Doar nu o să presupunem că el se determină într-o multitudine nedeterminată în aşa fel încât un conţinut parţial să fie mereu independent de celălalt! Chestiunea este absolut clară. Conţinutul de gânduri este de aşa natură, încât e necesar un singur organ spiritual pentru ca el să se manifeste, însă este indiferent numărul fiinţelor înzestrate cu acest organ. Aşadar, un număr nedeterminat de indivizi înzestraţi cu spirit pot sta în faţa *aceluiaşi* conţinut de gândire. Spiritul percepe, deci, ca un organ de percepţie, conţinutul de gânduri al lumii. Există numai *un* conţinut de

gânduri al lumii. Conştienţa noastră nu este facultatea de a crea şi a păstra gânduri, aşa cum cred mulţi, ci de a percepe gândurile (ideile). Goethe a exprimat cum nu se poate mai nimerit aceasta prin cuvintele: „Ideea este veşnică şi unică[16 III, 26 IV]; este nepotrivit că folosim şi pluralul. Tot ceea ce percepem şi despre care putem vorbi, sunt numai manifestări ale ideii; noi exprimăm noţiuni şi, în această măsură, ideea însăşi este o noţiune”.

Cetăţean a două lumi, lumea simţurilor şi lumea gândurilor, una răzbătând înspre el de jos, cealaltă luminând de sus, omul ia în stăpânire ştiinţa, prin care le uneşte pe amândouă într-o unitate nedespărţită. Dintr-una din direcţii ne face semn forma exterioară, din cealaltă esenţa lăuntrică; noi trebuie să le unim pe amândouă. Cu aceasta teoria noastră a cunoaşterii s-a înălţat deasupra acelui punct de vedere pe care îl adoptă cercetări similare şi care de cele mai multe ori nu depăşesc formalismele. Acolo se spune: „Cunoaşterea este prelucrarea experienţei”, fără a se preciza ce se introduce în aceasta prin prelucrarea ei; se precizează: „În cunoaştere, percepţia se revarsă în gândire, sau gândirea pătrunde, în virtutea unei constrângeri lăuntrice, de la experienţă la esenţa aflată în spatele ei.” Acestea sunt însă numai simple formalisme. O ştiinţă a cunoaşterii care vrea să sesizeze cunoaşterea în rolul ei de importanţă capitală pentru lume, trebuie să indice, în primul rând, scopul ideal al acesteia. El constă în a da experienţei neterminate încheierea ei, prin dezvăluirea miezului său. Ea trebuie să determine, în al doilea rând, ce este acest miez, din punctul de vedere al conţinutului. El este gând, idee. În sfârşit, în al treilea rând, ea trebuie să arate *cum* are loc această dezvăluire. Capitolul nostru «Gândire şi percepţie» dă lămuriri în această privinţă. Teoria noastră a cunoaşterii duce la rezultatul pozitiv că gândirea este esenţa lumii şi că gândirea umană individuală este forma de manifestare particulară a acestei esenţe. O ştiinţă a cunoaşterii pur formală nu poate face aceasta, ea rămâne în veci sterilă. Ea nu are nici un punct de vedere despre raportul pe care-1 are ceea ce dobândeşte ştiinţa cu esenţa lumii şi cu viaţa lumii. Ori tocmai din teoria cunoaşterii trebuie să rezulte acest raport. Această ştiinţă trebuie să ne arate unde ajungem prin cunoaşterea noastră, unde ne duce orice altă ştiinţă.

Pe nici o altă cale în afară de aceea a teoriei cunoaşterii nu se ajunge la concepţia că gândirea este miezul realităţii. Căci ea ne arată legătura

dintre gândire şi restul realităţii. De unde să ne dăm însă seama în ce raport se află gândirea cu experienţa, dacă nu de la ştiinţa care îşi propune direct drept scop să cerceteze acest raport? Şi mai departe, de unde să ştim despre o esenţă spirituală sau senzorială că este forţa originară a lumii, dacă n-am cerceta raportul ei cu realitatea? Dacă este vorba deci de a găsi undeva esenţa unui lucru, această găsire constă întotdeauna în întoarcerea la conţinutul de idei al lumii. Nu ne este îngăduit să depăşim domeniul acestui conţinut, dacă vrem să rămânem în sânul determinărilor clare, dacă nu vrem să tatonăm în vag. Gândirea este o totalitate în sine, sieşi suficientă, căreia nu-i este îngăduit să se depăşească pentru a ajunge în gol. Cu alte cuvinte: ea nu are voie, pentru a explica ceva, să se refugieze la lucruri pe care nu le găseşte în sine însăşi. Un lucru care n-ar putea fi circumscris cu gândirea, ar fi o anomalie. Toate sunt absolute, în ultimă instanţă, în gândire, toate îşi găsesc locul în sânul ei.

Exprimat în raport cu conştienţa noastră individuală, acest lucru înseamnă: pentru constatări ştiinţifice trebuie să rămânem strict în interiorul celor date nouă în conştientă, nu o putem depăşi pe aceasta. Dacă ne dăm seama acum că nu ne putem depăşi limitele conştienţei fără a ajunge la non-existenţă, dar nu realizăm totodată că esenţa lucrurilor poate fi întâlnită în cadrul conştienţei noastre în perceperea ideilor, atunci iau naştere acele noi erori care vorbesc despre o limită a cunoaşterii noastre. Dacă noi nu putem ieşi din conştienţă şi dacă esenţa realităţii nu este dată în interiorul acesteia, atunci nu putem răzbate nicicum până la esenţă. Gândirea noastră este legată de lumea de aici şi nu ştie nimic despre lumea de dincolo.

Faţă de concepţia noastră, această părere nu este altceva decât o gândire care se înţelege greşit pe sine însăşi. O limită a cunoaşterii ar fi posibilă numai dacă experienţa exterioară în sine ne-ar impune cercetarea esenţei ei, dacă *ea* ar determina întrebările care trebuie puse în prezenţa ei. Dar nu aşa stau lucrurile. *Gândirii* i se naşte nevoia de a pune în faţa experienţei pe care o sesizează, esenţa acesteia. Gândirea nu poate avea decât tendinţa cu totul precisă de a vedea şi în restul lumii legitatea ei proprie, iar nu ceva despre care ea însăşi nu are nici cea mai mică ştire.

O altă eroare trebuie să îşi mai afle aici îndreptarea şi anume părerea că gândirea n-ar fi suficientă să constituie lumea, că pe lângă conţinutul

de gânduri ar mai trebui să existe ceva (forță, voință etc.) care să facă posibilă lumea.

La o cumpănire mai exactă vedem însă de îndată că toți factorii de acest fel nu rezultă decât ca abstracțiuni din lumea percepțiilor, care aşteaptă ele însele să fie explicate prin gândire. Orice altă componentă a esenței lumii, în afară de gândire, ar face imediat necesar şi un alt mod de înțelegere, de cunoaştere, decât cel prin gândire. Ar trebui să ajungem la acea altă componentă altfel decât prin gândire. Căci gândirea furnizează totuşi numai gânduri. Dar deja prin faptul că vrem să explicăm măsura în care acea a doua componentă participă la viața lumii şi că ne slujim la aceasta de noțiuni, ne contrazicem pe noi înşine. Pe lângă aceasta, în afară de percepția simțurilor şi de gândire nu ne este dat un al treilea factor. Şi noi nu putem lăsa nici o parte a celei dintâi să fie considerată miez al lumii, pentru că toate părțile ei arată, la o studiere mai profundă, că ele, ca atare, nu conțin esența. De aceea, aceasta din urmă, nu poate fi căutată decât exclusiv în gândire.

14. Temeiul lucrurilor şi cunoaşterea

Kant a făcut un mare pas în filosofie în măsura în care l-a îndreptat pe om spre sine însuşi. Omul trebuie să caute temeiurile certitudinii afirmațiilor sale în cele ce-i sunt date în facultatea lui spirituală şi nu în adevăruri impuse din afară. Convingere ştiințifică numai prin tine însuți, aceasta este lozinca filosofiei kantiene. De aceea a şi numit-o el *critică,* în opoziție cu cea *dogmatică,* care primeşte prin tradiție afirmații de-a gata şi caută ulterior dovezile pentru acestea. Cu aceasta este dată opoziția dintre două direcții în ştiință; ea n-a fost însă gândită de Kant cu acea acuitate de care era el capabil.

Să observăm odată cu rigurozitate felul cum se poate naşte o afirmație a ştiinței. Ea uneşte două lucruri: fie o noțiune cu o percepție, fie două noțiuni. Din ultima categorie face parte, de exemplu, afirmația: nici un efect fără cauză. Se poate întâmpla acum ca motivele obiective pentru care se unesc cele două noțiuni, să se afle dincolo de ceea ce conțin ele însele, şi care este de altminteri singurul lucru care îmi este dat. Eu mai pot avea oarecare motive formale (lipsă de contradicție, anumite axiome), care mă îndrumă spre o anumită legătură de gânduri. Dar asupra lucrului însuşi ele nu au nici o influență. Afirmația

se sprijină pe ceva la *care faptic* eu nu pot ajunge niciodată. De aceea mie nu îmi este posibilă o înţelegere reală a lucrului, eu am ştire de acesta numai ca spectator din afară. Ceea ce exprimă afirmaţia, se află în acest caz într-o lume necunoscută mie; numai afirmaţia este în lumea mea. Acesta este caracterul *dogmei.* Există o dublă *dogmă. Dogma revelaţiei* şi aceea a *experienţei.* Prima transmite omului într-un mod oarecare adevăruri despre lucruri care se sustrag orizontului său. El nu poate arunca nici o privire în lumea din care vin afirmaţiile. El trebuie să *creadă* în adevărul acestora, el nu se poate apropia de temeiuri. Cu totul asemănător stau lucrurile cu *dogma experienţei.* Dacă cineva este de părere că trebuie să ne oprim la simpla experienţă şi că nu putem urmări decât transformările acesteia, fără a ajunge până la forţele acţionânde, el, de asemenea, face afirmaţii în legătură cu lumea la ale cărei temeiuri nu are acces. Nici aici adevărul nu este dobândit prin înţelegerea activităţii lăuntrice a lucrului, ci este impus de ceva exterior lucrului însuşi. Dacă dogma revelaţiei stăpânea ştiinţa trecutului, actuală suferă de dogma experienţei.

Concepţia noastră a arătat că orice presupunere despre un temei al existenţei, aflat în afara ideii, este o absurditate. Întreg temeiul existenţei s-a revărsat în lume, el s-a contopit cu aceasta. În gândire el se arată în forma lui cea mai desăvârşită, aşa cum este în şi pentru sine. De aceea, dacă gândirea săvârşeşte o conexiune, emite o judecată, atunci ceea ce uneşte ea este conţinutul temeiului lumii însăşi care s-a revărsat în această judecată. În gândire nu ne sunt date afirmaţii despre vreun temei transcendental al lumii, ci acesta s-a revărsat în mod substanţial în gândire. Noi înţelegem în mod nemijlocit temeiurile faptice, nu doar pe cele formale, pentru care se săvârşeşte o judecată. Judecata îşi spune cuvântul nu despre ceva străin oarecare, ci despre propriul ei conţinut. Concepţia noastră întemeiază, de aceea, *o cunoaştere* adevărată. Teoria noastră a cunoaşterii este realmente critică. Potrivit concepţiei noastre nu numai faţă de revelaţie nu este îngăduit să fie admis ceva pentru care în gândire nu există temeiuri faptice; ci şi experienţa trebuie cunoscută în gândire, nu numai în direcţia formei ei de manifestare, ci ca factor activ. Prin gândirea noastră noi ne înălţăm de la contemplarea realităţii ca *produs,* la contemplarea ei ca *producător.*

Astfel esenţa unui lucru iese la lumina zilei numai atunci când el

este pus în legătură cu omul. Căci numai în acesta apare esenţa fiecărui lucru. Aceasta întemeiază un relativism drept concepţie despre lume, şi anume acea orientare de gândire care admite că noi vedem toate lucrurile în lumina pe care le-o conferă omul însuşi. Această concepţie poartă şi numele de *antropomorfism.* Ea are mulţi reprezentanţi. Majoritatea acestora cred însă că prin această particularitate a cunoaşterii noastre ne îndepărtăm de obiectivitate, aşa cum este ea în şi pentru sine. Noi percepem totul, cred ei, prin ochelarii subiectivităţii noastre. Concepţia noastră ne arată tocmai contrariul. Noi trebuie să privim lucrurile prin aceşti ochelari, dacă vrem să ajungem la esenţa lor. Lumea nu este cunoscută numai aşa cum ne apare, ci ea apare aşa cum este ea, în orice caz numai studierii prin gândire. *Acea formă a realităţii pe care o elaborează omul în cadrul ştiinţei este ultima înfăţişare adevărată a ei.*

Ne mai revine acum sarcina de a extinde acea modalitate a cunoaşterii, pe care am recunoscut-o drept cea justă, adică drept cea care duce la esenţa realităţii, asupra domeniilor particulare ale realităţii. Vom arăta deci *cum* trebuie căutată în formele singulare ale experienţei esenţa acesteia.

E. CUNOAŞTEREA NATURII

15. Natura anorganică

Drept cea mai simplă activitate în natură ne apare aceea la care un proces este în întregime rezultatul unor factori care-şi stau faţă în faţă în mod exterior. Atunci, un eveniment sau un raport între două obiecte nu este condiţionat de o entitate care ne apare în formele de manifestare exterioare, de o individualitate care îşi vesteşte facultăţile lăuntrice şi caracterul într-o acţiune spre în afară. Ele sunt provocate exclusiv de faptul că un lucru în activitatea sa exercită o anumită influenţă asupra altuia, îşi transferă propriile stări asupra altora. Stările unuia dintre lucruri apar ca urmare a stărilor celuilalt. Sistemul de influenţe care au loc în acest fel, anume că întotdeauna un fapt este urmarea altora de acelaşi fel, se numeşte natură anorganică.

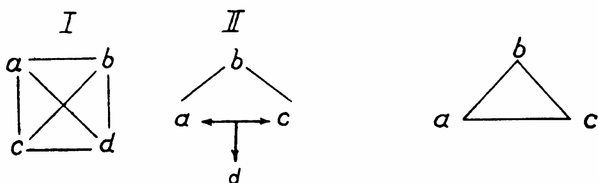
Derularea unui proces sau specificul unui raport depind aici de condiţiile exterioare; faptele au însuşiri care sunt rezultatul acelor condiţii. Dacă se schimbă felul cum se întâlnesc aceşti factori exteriori, se schimbă fireşte şi consecinţa interferării lor; se schimbă fenomenul provocat.

Cum este aşadar acest mod de coexistenţă în cazul naturii anorganice, aşa cum intră el în mod nemijlocit în câmpul observaţiilor noastre? El poartă în întregime acel caracter pe care 1-am desemnat mai sus drept caracter al *experienţei nemijlocite.* Avem de a face aici numai cu un caz special al acelei „experienţe în general”. Esenţialul îl constituie aici legăturile dintre fapte sensibile. Dar tocmai aceste legături ne apar în cadrul experienţei drept neclare, opace. Un *fapt, a,* ne-a ieşit în întâmpinare, dar totodată şi numeroase altele. Dacă ne plimbam privirea peste diversitatea ce se oferă aici, suntem complet nelămuriţi care dintre fapte se află într-o legătură mai apropiată, care într-o legătură mai îndepărtată cu faptul *a,* aflat în discuţie. Pot fi fapte fără de care evenimentul nu poate avea nicidecum loc; şi altele, care doar îl modifică, fără de care, deci, el ar putea avea loc prea bine, dar ar avea atunci, în alte împrejurări, *o altă formă.*

Cu aceasta ne este indicat drumul pe care trebuie să-l apuce cunoaşterea în acest domeniu. Dacă nu ne este suficientă combinaţia faptelor în experienţa nemijlocită, trebuie să înaintăm spre o alta, care să satisfacă nevoia

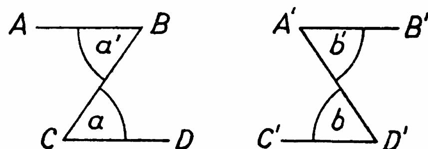
noastră de cunoaştere. Trebuie să creăm condiții în sensul ca un proces să ne apară cu claritate de cristal drept consecința necesară a acestor condiții.

Ne aducem aminte de ce gândirea conține de fapt esența ei deja în experiența nemijlocită. Pentru că noi ne aflăm în lăuntrul, nu în afara acelui proces care creează din elementele singulare de gândire, conexiuni de gânduri. Prin aceasta ne este dat nu numai procesul împlinit, rezultatul activității, ci şi factorul care acționează. Şi acesta este esențialul, ca într-un proces oarecare al lumii exterioare ce ne iese în întâmpinare, să vedem mai întâi puterile motrice care-l poartă din centrul întregului lumii, scoțându-l înspre periferie. Netransparența şi neclaritatea unui fenomen sau a unui raport din lumea simțurilor pot fi depăşite numai dacă ne dăm seama în mod absolut exact că ele sunt rezultatul unei *anumite* constelații de fapte. Noi trebuie să ştim că procesul pe care-l vedem acum ia naştere prin colaborarea cutărui şi cutărui element al lumii simțurilor. Apoi modalitatea acestei colaborări trebuie să fie perfect transparentă intelectului nostru. Raportul în care sunt puse faptele trebuie să fie unul ideatic, conform spiritului nostru. Lucrurile se vor comporta, fireşte, în raporturile în care le pune intelectul, potrivit *cu natura lor.*

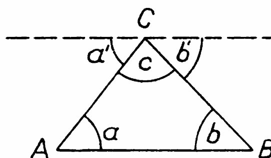


Vedem imediat ce câştigăm cu aceasta. Dacă privesc la întâmplare în lumea simțurilor, observ procese produse de colaborarea atâtor factori, încât îmi este imposibil să văd în mod nemijlocit ce se ascunde, de fapt, ca factor activ, în spatele acestui efect. Eu văd un proces şi totodată faptele a, *b, c* şi *d.* Cum să ştiu eu imediat care dintre aceste fapte participă mai mult, şi care mai puțin, la acest proces? Lucrul devine transparent dacă cercetez mai întâi care dintre cele patru fapte sunt *neapărat* necesare pentru ca procesul să apară. Găsesc de pildă că a şi c sunt absolut necesare. Apoi găsesc că şi fără *d* procesul s-ar produce,

ce-i drept, dar cu o modificare considerabilă; văd însă că *b* nu are nici o însemnătate esențială şi ar putea fi înlocuit printr-un altul. În cele precedente, desenul I redă în mod simbolic gruparea elementelor pentru simpla percepție sensibilă, desenul II, pe aceea pentru spirit. Spiritul grupează aşadar faptele lumii anorganice astfel încât, într-un proces sau într-un raport, să vadă consecința relațiilor dintre fapte. În acest fel aduce spiritul în întâmplător, necesitatea. Să lămurim aceasta cu ajutorul câtorva exemple. Dacă am în fața mea un triunghi *abc,* la prima vedere fireşte că nu-mi dau seama că suma celor trei unghiuri este întotdeauna egală cu unghiul aflat de o parte a dreptei (180°). Lucrul devine imediat clar dacă grupez faptele în felul următor. Din figurile de mai jos rezultă imediat egalitatea unghiurilor: *a' = a; b' = b. (AB* şi *CD,* respectiv *A'B'* şi *C'D'*, sunt paralele).

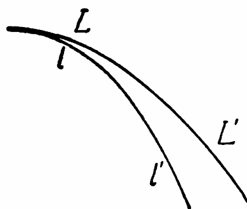


Dacă am în fața mea un triunghi şi duc prin vârful *C* o dreaptă paralelă cu baza *AB,* constat, aplicând cele de mai sus la unghiuri, că *a' = a; b' = b.* De vreme ce c este egal cu sine însuşi, atunci toate cele trei unghiuri ale triunghiului împreună, sunt egale cu unghiul aflat de o parte a dreptei. Am explicat aici o complicată conexiune de fapte prin aceea că am redus-o la asemenea fapte simple, prin care, din raportul dat spiritului, pornind din natura lucrului dat, decurge cu necesitate legătura respectivă.



Un alt exemplu este următorul: arunc o piatră în direcție orizontală. Ea descrie o traiectorie pe care am reprodus-o prin linia *ll'*. Dacă îmi

reprezint forțele motrice care intră aici în discuție, găsesc: 1. forța aruncării pe care am exercitat-o eu; 2. forța cu care Pământul atrage piatra; 3. forța rezistenței aerului.



Reflectând mai îndeaproape, găsesc că primele două forțe sunt cele *esențiale,* care fac ca traiectoria să ia forma ei specifică, pe când a treia este de importanță secundară. Dacă ar acționa numai primele două, piatra ar descrie traiectoria *LL'.* Aceasta din urmă o aflu dacă fac cu totul abstracție de cea de-a treia forță şi le pun în legătură numai pe primele două. A face aceasta *în mod faptic* nu este nici posibil, nici necesar. Eu nu pot înlătura toate rezistențele. Pentru aceasta trebuie doar să sesizez prin gândire esența primelor două forțe, să le pun apoi, tot numai prin gândire, în raportul necesar şi rezultă traiectoria *LL'* drept aceea care ar apare cu necesitate dacă ar colabora numai cele două forțe.

În acest fel spiritul disociază toate fenomenele naturii anorganice în fenomene la care efectul pare să reiasă nemijlocit cu necesitate, din factorul activ care le produce.

Când, apoi, având legea mişcării pietrei ca urmare a primelor două forțe, alăturăm şi cea de-a treia forță, rezultă traiectoria *ll'.* Condiții suplimentare ar putea complica şi mai mult chestiunea. Orice proces complex al lumii simțurilor apare ca o urzeală formată din acele fapte simple, pătrunse de spirit, şi se poate reduce la acestea.

Un asemenea fenomen, la care caracterul procesului decurge cu claritate transparentă în mod nemijlocit din natura factorilor ce intră în considerație, îl numim *fenomen originar* sau *realitate fundamentală.*

Acest fenomen originar este identic cu legea obiectivă a naturii. Căci în el nu se spune doar că un proces a avut loc în anumite condiții, ci că el a trebuit să aibă loc. Am *înțeles* că având în vedere natura celor care intră în considerație, el a trebuit să aibă loc. Se cere azi într-un mod atât de general empirismul exterior, deoarece se crede că prin orice presupunere care depăşeşte cele date empiric, am tatona în incer-

titudine. Noi vedem că putem rămâne cu totul *înlăuntrul* fenomenelor şi totuşi să întâlnim necesarul. Metoda inductivă, adesea susținută astăzi, nu poate face aceasta niciodată. Ea procedează, în esență, în felul următor. Ea vede un fenomen, care în anumite condiții date are loc într-un anumit fel. Vede a doua oară întâmplându-se acelaşi fenomen în condiții similare. De aici ea deduce că există o lege generală potrivit căreia trebuie să aibă loc acest eveniment şi formulează această lege ca atare. O asemenea metodă rămâne complet exterioară fenomenelor. Ea nu pătrunde în profunzime. Legile ei sunt generalizări de fapte particulare. Ea trebuie să aştepte întotdeauna confirmarea regulii mai întâi de la faptele particulare. Metoda noastră ştie că legile ei sunt pur şi simplu fapte scoase din haosul accidentalului şi transformate în unele necesare. Noi ştim că dacă sunt prezenți factorii *a* şi *b*, trebuie în mod necesar să apară un anumit efect. Noi nu ieşim din cadrul lumii fenomenelor. Conținutul ştiinței, aşa cum îl gândim noi, nu este altceva decât un proces obiectiv. Schimbată este numai forma asocierii faptelor. Dar tocmai prin aceasta am intrat în obiectivitate cu un pas mai în profunzime decât ne-ar permite experiența. Noi asociem faptele în aşa fel încât ele să acționeze potrivit naturii lor şi *numai* potrivit acesteia, aşa încât efectul acțiunii să nu fie modificat de cutare sau cutare raporturi.

Noi punem cel mai mare preț pe faptul că aceste expuneri să poată fi verificate peste tot unde privim în intimitatea activității reale a ştiinței. Pe acestea le contrazic numai concepțiile eronate *despre* anvergura şi natura legilor ştiințifice. În timp ce mulți dintre contemporanii noştri ajung în contradicție *cu propriile lor* teorii, atunci când păşesc pe terenul cercetării practice, în fiecare caz în parte s-ar putea dovedi armonia dintre oricare cercetare adevărată şi considerațiile noastre.

Teoria noastră cere pentru fiecare *lege a naturii* o anumită formă. Ea presupune o conexiune de fapte şi constată că dacă această conexiune apare undeva în realitate, trebuie să aibă loc un anumit proces.

De aceea fiecare lege a naturii are forma: când acest fapt colaborează cu acela, ia naştere acest fenomen... Ar fi uşor de dovedit că toate legile naturii au realmente această formă. Dacă două corpuri de temperaturi inegale se ating, din cel mai cald se scurge căldură în cel mai rece, până când temperatura este aceeaşi în amândouă. Dacă în două vase comunicante se află un lichid, nivelul în cele două vase se stabileşte

la aceeaşi înălţime. Dacă un corp este situat între o sursă de lumină şi un alt corp, el aruncă o umbră pe acesta. Ceea ce în matematică, fizică şi mecanică nu este simplă descriere, trebuie să fie *fenomen originar.*

Pe sesizarea fenomenelor originare se bazează întregul progres al ştiinţei. Când reuşim să desprindem un proces din legătura cu altele şi să-l explicăm ca fiind numai consecinţa unor elemente determinate ale experienţei, am pătruns cu un pas mai adânc în angrenajul lumii.

Am văzut că fenomenul originar se realizează în mod pur în gând, atunci când aducem în legătură, în gândire, potrivit cu esenţa lor, factorii care intră în consideraţie. Dar putem crea condiţiile necesare şi în mod artificial. Aceasta se întâmplă în cazul experimentului ştiinţific. Aici avem în puterea noastră derularea anumitor fapte. Bineînţeles că nu putem face abstracţie de toate circumstanţele auxiliare. Dar există un mijloc de a scăpa totuşi de acestea. Producem un fenomen în diferite variante. Facem să acţioneze când cutare circumstanţe secundare, când altele. Apoi găsim că toate aceste variante sunt străbătute de o constantă. Căci trebuie să păstrăm esenţialul în toate combinaţiile. Găsim că în toate aceste experienţe particulare o parte componentă a faptelor rămâne aceeaşi. Aceasta este o *experienţă superioară* în cadrul experienţei. *Este realitate fundamentală* sau *fenomen originar.*

Experimentul este menit să ne asigure că nimic altceva nu influenţează un anumit proces, decât cele de care noi ţinem socoteală. Noi realizăm o configuraţie de condiţii a căror natură o cunoaştem şi aşteptăm să vedem ce rezultă de aici. Atunci avem fenomenul obiectiv pe baza unei creaţii subiective. Avem ceva obiectiv, care este în acelaşi timp cu totul subiectiv. *De aceea experimentul este adevăratul mijlocitor dintre subiect şi obiect în ştiinţele anorganice ale naturii.*

Germenii concepţiei dezvoltate de noi aici se găsesc în corespondenţa lui Goethe cu Schiller. Scrisorile lui Goethe şi ale lui Schiller de la începutul anului 1789 se ocupă cu aceasta. Ei desemnează această metodă drept *empirism raţional*[27 IV], pentru că ea nu dă drept conţinut al ştiinţei altceva decât procese obiective; aceste procese obiective fiind însă ţinute laolaltă de o urzeală de concepte (legi) pe care spiritul nostru le descoperă în ele. Procesele accesibile simţurilor, într-o conexiune sesizabilă numai prin gândire, acesta este empirismul raţional. Dacă luăm aceste scrisori împreună cu articolul lui Goethe «Experimentul ca mijlocitor între subiect şi obiect»[12 I, 10 II], vom vedea în teoria de mai

sus urmarea lor consecventă.

În natura anorganică este valabil aşadar întru totul raportul general pe care 1-am constatat între experienţă şi ştiinţă. Experienţa obişnuită este numai o jumătate a realităţii. Pentru simţuri există doar această jumătate. Cealaltă jumătate există numai pentru facultatea noastră spirituală de înţelegere. Spiritul înalţă experienţa de la o *„manifestare pentru simţuri”* la nivelul experienţei sale proprii. Noi am arătat cum este posibil să ne înălţăm, pe acest tărâm, de la cele gata produse, la factorul activ care le produce. Pe acesta din urmă îl găseşte *spiritul,* atunci când îl abordează pe primul.

O concepţie ne oferă satisfacţie ştiinţifică de-abia atunci când ne introduce într-o totalitate încheiată. Numai că lumea simţurilor, ca lume anorganică, nu se prezintă nicăieri ca încheiată, nicăieri nu apare un tot individual. Un proces ne trimite mereu la un altul, de care depinde; acesta la un al treilea ş.a.m.d. Unde aflăm aici o încheiere? Lumea simţurilor ca lume anorganică nu ajunge până la individualitate. Ea este încheiată numai în totalitatea ei. De aceea, ca să avem un întreg, trebuie să ne străduim a înţelege totalitatea lumii anorganice ca *un singur* sistem. Un asemenea sistem este *Cosmosul.*

Înţelegerea care pătrunde Cosmosul este ţelul şi idealul ştiinţei anorganice a naturii. Orice tendinţă ştiinţifică neajunsă până aici este simplă pregătire; o verigă a întregului, nu întregul însuşi.

16. Natura organică

Multă vreme ştiinţa s-a oprit în faţa porţilor lumii organice. Socotea că metodele ei nu sunt suficiente pentru a *înţelege* viaţa şi fenomenele ei. Ba credea chiar că orice legitate, aşa cum acţionează ea în natura anorganică, încetează aici. Ceea ce se admite pentru lumea anorganică, şi anume că putem ajunge să înţelegem un fenomen atunci când îi cunoaştem condiţiile naturale preliminare, aici se nega pur şi simplu. Organismul era gândit ca fiind constituit în mod *adecvat scopului* după un anumit plan al Creatorului. Fiecare organ îşi are dinainte trasată menirea; întrebările trebuiau să se limiteze aici la următoarele: care este scopul organului cutare sau cutare? Pentru ce există una sau alta? Dacă în lumea anorganică se apela la condiţiile *preliminare* ale unui lucru, pentru faptele vieţii organice acestea erau considerate cu totul

indiferente şi principalul accent se punea pe *menirea* unui lucru. De asemenea, în cazul proceselor care însoțesc viața nu se punea, ca la fenomenele fizice, întrebarea asupra cauzelor naturale, ci se credea că ele trebuie atribuite unei forțe vitale deosebite. Ceea ce se formează în organism era conceput ca produsul acestei forțe, care se ridică pur şi simplu deasupra restului legilor naturii. Până la începutul secolului nostru, ştiința nu ştia ce să facă cu organismele. Ea era limitată la domeniul lumii anorganice.

Astfel, necăutând legitatea celor organice în natura obiectelor, ci în gândul căruia Creatorul îi dă curs când le plăsmuieşte, se reteza şi orice posibilitate a unei explicații. Cum să aflu eu acel gând? Doar sunt limitat la cele pe care le am în fața mea. Dacă *acestea înseşi* nu-mi revelează legile lor în cadrul gândirii mele, atunci ştiința mea încetează. Despre o ghicire a planurilor pe care le-a avut o ființă aflată în exterior, nu poate fi vorba în *sens ştiințific.*

La sfârşitul secolului trecut mai era, fără îndoială, încă general dominantă părerea că nu există o ştiință ca explicare a fenomenelor vieții aşa cum este, de pildă, fizica, o ştiință explicativă. Kant a încercat chiar să dea acestei păreri o fundamentare filosofică[17 III, 28 IV]. Şi anume, el socotea că rațiunea noastră se poate îndrepta numai de la particular la general. Particularul, lucrurile singulare îi sunt date acestuia, spune Kant, şi de aici el îşi obține prin abstractizare legile generale. Această modalitate de gândire, Kant o numeşte discursivă şi o consideră drept singura adecvată omului. De aceea, după părerea lui, există o ştiință numai despre *acele* lucruri la care particularul, luat în şi pentru sine, este absolut lipsit de noțiuni şi este doar subsumat unei noțiuni abstracte. La organisme, Kant nu găsea îndeplinită această condiție. Aici fenomenul particular trădează o organizare *adecvată unui scop, deci noțională.* Particularul poartă în sine urme ale noțiunii. Dar, pentru înțelegerea unor asemenea esențe, nouă ne lipseşte, în concepția filosofului de la Königsberg, orice aptitudine. Noi putem înțelege numai acolo unde noțiunea şi lucrul izolat sunt separate; prima reprezintă ceva general, cealaltă ceva particular. Nu ne mai rămâne deci nimic altceva de făcut, decât să punem la baza observațiilor noastre asupra organismelor *ideea de finalitate* şi să tratăm ființele vii ca şi cum la baza manifestărilor acestora ar sta un sistem de intenții. Aici Kant a fundamentat ştiințific, ca să spunem aşa, neştiințificul.

Goethe a protestat categoric împotriva unei asemenea atitudini ne-

științifice. El nu a putut înțelege niciodată de ce gândirea noastră n-ar fi suficientă să întrebe în cazul organului unei ființe vii: de unde provine, în loc de a întreba la ce folosește. Era în natura lui ceva care-l îmboldea mereu să privească fiecare entitate în desăvârșirea ei lăuntrică. Lui i se părea neștiințific acel mod de a privi lucrurile care se preocupă numai de finalitatea exterioară a unui organ, adică de folosul pe care îl aduce el altuia. Ce să aibă aceasta a face cu entitatea lăuntrică a unui lucru? Pentru el nu era niciodată important la ce folosește ceva[18 III, 29 IV], ci întotdeauna numai *cum se dezvoltă ceva.* El voia să studieze un obiect nu ca lucru încheiat, ci în devenirea lui, ca să cunoască obârșia lui. La Spinoza l-a atras îndeosebi[19 III, 30 IV] faptul că acesta nu acorda importanță *finalității* exterioare a organelor și organismelor. Goethe cerea pentru cunoașterea lumii organice o metodă care să fie științifică, exact în același sens în care este aceea pe care o aplicăm lumii anorganice.

Într-un mod, ce-i drept, nu tot atât de genial ca la el, dar nu mai puțin imperios, nevoia unei asemenea metode s-a ivit tot mereu în științele naturii. În zilele noastre numai o foarte mică fracțiune din numărul savanților se mai îndoiește de posibilitatea acesteia. Dar dacă încercările făcute ici și colo de a introduce o asemenea metodă au și reușit, aceasta este, în orice caz, o altă problemă.

S-a săvârșit aici, înainte de toate, o mare eroare. S-a crezut că metoda științei anorganice trebuie preluată pur și simplu în sfera organismelor. S-a considerat că metoda aplicată aici este singura științifică și s-a crezut că dacă este ca *organica* să fie posibilă din punct de vedere științific, ea trebuie să fie exact în sensul în care este *fizica,* de pildă. A fost trecută însă cu vederea posibilitatea că noțiunea științificului ar putea fi una mult mai largă decât „explicarea lumii după legile lumii fizice". Nici în zilele noastre nu s-a ajuns până la înțelegerea acestui lucru, în loc să se cerceteze pe ce se bazează de fapt *caracterul științific* al științelor anorganice, și să se caute apoi o metodă care să se poată aplica lumii vii, cu menținerea cerințelor ce rezultă de aici, se declară pur și simplu drept universale legile dobândite pe acea treaptă de jos a existenței.

Ar trebui să se cerceteze însă, înainte de toate, pe ce se bazează în general gândirea științifică. Noi am făcut deja acest lucru în scrierea noastră. În capitolul anterior am și înțeles că legitatea anorganică nu

este singura existentă, ci că ea este un caz special între toate legitățile posibile. Metoda fizicii este pur şi simplu un caz *particular* al unei modalități generale de cercetare ştiințifică şi care a ținut seama de natura obiectelor ce intră în considerație în domeniul căruia îi slujeşte această ştiință. Dacă extindem această metodă asupra organicului, ştergem natura sa specifică, în loc să cercetăm organicul potrivit naturii lui, noi îi impunem o legitate străină acestuia. În acest fel însă, negând organicul, nu-l vom cunoaşte niciodată. Un asemenea comportament ştiințific repetă pur şi simplu, pe o treaptă superioară, ceea ce s-a dobândit pe una inferioară şi, în timp ce crede că aduce forma de existență superioară sub domnia legilor definite într-alt fel, această formă scapă strădaniei sale pentru că nu ştie să o rețină şi să o trateze în specificul ei.

Toate acestea vin de la concepția eronată care crede că metoda unei ştiințe ar fi exterioară obiectelor acesteia, condiționată nu de ele, ci de natura noastră. Se crede că trebuie să gândim asupra obiectelor, şi anume asupra *tuturor* – asupra Universului întreg –, în acelaşi fel. Se fac cercetări menite să arate că noi putem gândi, în virtutea naturii spiritului nostru, numai în mod inductiv, numai în mod deductiv ş.a.m.d.

Însă aici se trece cu vederea faptul că poate obiectele nu suportă deloc modul de a le studia pe care vrem să-l revendicăm pentru ele.

Faptul că reproşul pe care-l facem ştiinței organice a naturii din zilele noastre, şi anume că ea transferă asupra naturii organice nu principiul modalității ştiințifice de studiere în general, ci pe acela al naturii anorganice, este deplin îndreptățit, ne-o arată o privire aruncată asupra concepțiilor naturalistului-teoretician fără îndoială cel mai însemnat al epocii prezente, Haeckel.

Când el cere de la toate strădaniile ştiințifice: „să fie pusă în valoare pretutindeni conexiunea *cauzală* a fenomenelor”[13 I, 31 IV]; când afirmă: „Dacă *mecanica psihică*[32 IV] n-ar fi atât de infinit de complicată, dacă am fi în stare să cuprindem complet cu privirea şi dezvoltarea istorică a funcțiilor psihice, atunci le-am putea concentra pe toate într-o formulă sufletească matematică”, înțelegem cu claritate ce vrea el: *să trateze lumea întreagă după şablonul metodei fizicii.*

Această cerință stă şi la baza darwinismului, nu însă în forma lui originară, ci numai în interpretarea lui actuală. Am văzut că în lumea

anorganică a explica un fenomen înseamnă a arăta *cum izvorăşte el în mod legic* din alte realităţi sensibile, a-l deriva din obiecte care aparţin ca şi *el* lumii sensibile. Cum foloseşte însă organica actuală principiul *adaptării* (la mediu – n.t.) şi cel *al luptei pentru existenţă* care, amândouă, *ca expresie a unei stări de lucruri,* desigur că nu vor fi puse de noi la îndoială? Se crede de-a dreptul că se poate deduce caracterul unei specii anumite din condiţiile exterioare în care a trăit, întocmai aşa cum se deduce încălzirea unui corp din razele de Soare ce cad pe el. Se uită cu desăvârşire că nu putem arăta niciodată că acel caracter, potrivit cu determinările lui semnificative, este o urmare a acestor condiţii. Condiţiile pot exercita o influenţă determinantă, dar nu sunt o cauză *generatoare.* Noi suntem prea bine în stare să spunem: sub influenţa cutărei sau cutărei stări de lucruri, o specie a trebuit să se dezvolte în aşa fel încât un organ sau altul s-a perfecţionat în mod deosebit; conţinutul însă, organicul-specific, nu poate fi derivat din condiţiile exterioare. Să zicem că o fiinţă organică ar avea însuşirile esenţiale *a, b şi c* ; acum ea a ajuns să se dezvolte sub influenţa anumitor condiţii exterioare. De aceea, însuşirile sale au ajuns să aibă forma specială *a', b' şi c'.* Dacă punem la socoteală aceste influenţe, vom înţelege că *a* s-a dezvoltat în forma lui *a', b* în forma lui *b'* şi *c* în forma lui *c'.* Dar natura specifică a lui *a, b* şi *c* nu poate niciodată să ni se prezinte ca rezultat al condiţiilor exterioare.

Înainte de toate trebuie să ne îndreptăm gândirea asupra acestei întrebări: oare de unde luăm conţinutul acelui general, al cărui caz particular îl considerăm drept fiinţa organică izolată? Noi ştim foarte bine că specializarea vine de la influenţa din afară. Dar forma specializată însăşi trebuie să o derivăm dintr-un principiu lăuntric. Asupra faptului că s-a dezvoltat tocmai această formă specială ne lămurim dacă studiem ambianţa unei fiinţe. Dar această formă specială este în sine, şi pentru sine, ceva; noi o vedem înzestrată cu anumite însuşiri. Ne dăm seama care este esenţialul. Fenomenului exterior îi iese în întâmpinare un conţinut format în sine, care ne pune la dispoziţie ceea ce ne trebuie pentru a deduce acele însuşiri. În lumea anorganică noi percepem un fapt şi căutăm pentru explicarea lui un al doilea, un al treilea şi aşa mai departe; iar rezultatul este că acel prim fapt ne apare drept consecinţă necesară a celor din urmă. În lumea organică nu este aşa. Aici avem nevoie, în afară de fapte, de încă un factor. Trebuie să punem la baza

influențelor din afară ceva care nu se lasă determinat în mod pasiv de ele, ci se determină în mod activ, din sine însuşi, sub influența lor.

Ce este însă această temelie? Nu poate fi altceva decât ceea ce apare în particular *sub forma generalului.* În particular apare însă mereu un anumit organism. Acea bază este, de aceea, un organism în forma generalului. *O imagine generală a organismului,* care cuprinde în sine toate formele particulare ale acesteia.

Vrem să numim, după procedeul lui Goethe, acest organism general, *tip*[20 III, 33 IV]. Indiferent ce va fi însemnând cuvântul tip conform cu evoluția lui lingvistică, noi îl folosim în acest sens al lui Goethe şi nu ne gândim la nimic altceva decât la cele indicate. Acest tip nu este dezvoltat în toată perfecțiunea lui în nici un organism particular. Numai gândirea rațională este în stare să-l ia în stăpânire, abstrăgându-1, ca imagine generală, din fenomene. Tipul este, aşadar, ideea organismului: animalitatea din animal, planta generală în cea particulară.

Nu este îngăduit să ne imaginăm prin acest tip ceva definitiv conturat. El nu are absolut nimic comun cu ceea ce Agassiz, cel mai însemnat adversar al lui Darwin, numea: „un gând creator încarnat al lui Dumnezeu"[21 III, 34 IV]. Tipul este ceva cu totul fluid, din care pot fi derivate toate speciile şi soiurile particulare pe care le putem privi drept subtipuri, drept tipuri specializate. Tipul nu exclude teoria descendenței. El nu contrazice *faptul* real că formele organice se dezvoltă unele dintr-altele. El este numai protestul ridicat de rațiune împotriva afirmației că evoluția organică se consumă în formele ce apar succesiv, faptice (perceptibile pe cale senzorială). El este ceea ce stă la baza acestei întregi evoluții. El este acela care stabileşte coerență în această nesfârşită diversitate. El este partea lăuntrică a ceea ce noi aflăm ca forme exterioare ale ființelor. *Teoria darwinistă presupune existența tipului.*

Tipul este adevăratul organism originar; plantă originară sau animal originar, după cum se specializează el. Nici o ființă vie particulară, reală sub aspect sensibil, nu poate fi tip. Ceea ce Haeckel sau alți naturalişti privesc drept formă originară, este deja o formă particulară; este tocmai întruchiparea cea mai simplă a tipului. Că el apare, sub raport temporal, mai întâi în forma cea mai simplă, nu condiționează faptul că formele ulterioare sunt o consecință a celor anterioare în timp. *Toate* formele rezultă ca o *consecință a tipului,* prima ca şi ultima sunt mani-

festări ale acestuia. Pe el trebuie să-l punem la baza unei adevărate ştiinţe a organicului şi nu să vrem să derivăm pur şi simplu diferitele specii de animale şi plante unele *din* altele. Tipul străbate ca un *fir* roşu toate treptele evolutive ale lumii organice. Noi trebuie să-l reţinem şi să cutreierăm apoi *cu el* această împărăţie mare, cu forme atât de variate. Atunci ea ne devine inteligibilă. Altfel ni se dezmembrează şi ea, ca şi restul lumii experienţei, într-o multitudine de elemente singulare fără legătură între ele. Ba noi ne înşelăm chiar când credem că putem deduce forme mai târzii, mai complexe, dintr-o formă mai simplă *de odinioară,* pentru că n-am făcut decât să deducem o formă specială din altă formă specială.

În legătură cu teoria lui Darwin, Friedrich Theodor Vischer a dat glas cândva părerii[22 III, 35 IV] că ea face necesară o revizuire a noţiunii noastre despre timp. Am ajuns aici la un punct care ne ajută să vedem în ce sens ar trebui să se facă o asemenea revizuire. Ea ar trebui să arate că deducerea a ceva ulterior din ceva anterior nu este o explicaţie, că ceea ce este primul sub raport temporal nu este primul din punct de vedere principial. Orice deducere trebuie să se facă din ceva principial şi ar fi cel mult de arătat ce factori au acţionat pentru ca o specie să se dezvolte *temporal înaintea* celorlalte.

Tipul joacă în lumea organică acelaşi rol ca şi legea naturii în lumea anorganică. După cum aceasta ne pune la dispoziţie posibilitatea de a recunoaşte fiecare proces în parte drept membru al unui mare tot, tipul ne dă posibilitatea de a privi organismul particular drept o formă specială a formei originare.

Am atras deja atenţia asupra faptului că tipul nu este o formă noţională încheiată, încremenită, ci că el este fluid, că poate lua înfăţişările cele mai diverse. Numărul acestor înfăţişări este nesfârşit pentru că faptul datorită căruia forma originară este una particulară, specială, nu are nici o importanţă pentru forma originară însăşi. Este întocmai la fel cum o lege a naturii reglementează infinit de multe fenomene particulare, pentru că determinările speciale care apar în cazul particular nu au nimic comun cu legea.

Totuşi, aici este vorba de ceva esenţial diferit de ceea ce avem în natura anorganică. Acolo trebuia să arătăm că un fapt sensibil sau altul se poate produce aşa şi nu altfel, pentru că există cutare sau cutare *lege a naturii.* Acel fapt şi legea îşi stau faţă în faţă ca doi factori separaţi şi

nu este nevoie de altă muncă spirituală decât aceea ca atunci când observăm un fapt, să ne amintim de legea care este determinantă aici. La o ființă vie şi la manifestările ei este altfel. Aici principalul este să dezvoltăm forma particulară, care apare în experiența noastră, din tipul pe care trebuie să-l fi sesizat înainte. Trebuie să efectuăm un proces spiritual de o natură cu totul diferită. Nu avem voie să opunem pur şi simplu fenomenului particular tipul, ca pe ceva definitiv încheiat, precum legea naturii.

Faptul că orice corp, dacă nu este împiedicat de împrejurări secundare, cade spre Pământ în aşa fel încât distanțele străbătute în perioade de timp succesive se raportează ca 1:3:5:7 etc., este o *lege* precisă, stabilită o dată pentru totdeauna. Ceea ce apare când două mase (Pământ, corp de pe acesta) intră în interacțiune, este un *fenomen originar.* Când în câmpul observației noastre intră un caz particular, la care îşi găseşte aplicare această lege, nu avem decât să studiem faptele observabile senzorial în acel raport pe care legea ni-l pune la îndemână, şi vom găsi legea confirmată. Noi explicăm cazul particular prin lege, îl deducem din ea. Legea exprimă legătura dintre faptele separate în lumea simțurilor; ea dăinuie însă ca atare alături de fenomenul particular, în cazul tipului trebuie să *dezvoltăm din* forma originară acel caz particular pe care-l avem în față. Nu avem voie să opunem tipul formei particulare, pentru a vedea cum el o reglementează pe aceasta din urmă; noi trebuie să facem ca ea să *izvorască* din acesta. Legea stăpâneşte fenomenul ca ceva care stă deasupra lui; tipul se revarsă în ființa vie particulară; se identifică cu ea.

De aceea, o ştiință a organicului, dacă vrea să fie ştiință în sensul în care sunt mecanica sau fizica, trebuie să descopere tipul ca forma cea mai generală, iar apoi să îl arate şi în diferite înfățişări ideatice particulare. Mecanica este de fapt şi o culegere a diferitelor legi ale naturii, condițiile reale fiind presupuse în general ipotetic. Nu altfel ar trebui să fie în ştiința organicului. Şi aici ar trebui să presupunem în mod ipotetic anumite forme în care se dezvoltă tipul, dacă vrem să avem o ştiință rațională. Ar trebui arătat apoi cum aceste plăsmuiri ipotetice pot fi aduse întotdeauna la o formă anume, care se oferă observației noastre.

După cum în sfera anorganicului explicăm un fenomen prin intermediul unei legi, tot aşa *dezvoltăm* aici o formă particulară din forma

originară. Ştiinţa organicului ia naştere nu printr-o plasare exterioară a generalului faţă de particular, ci prin dezvoltarea unei forme din cealaltă.

După cum mecanica este un sistem de legi ale naturii, ştiinţa organicului ar trebui să fie o suită de forme evolutive ale tipului. Numai că acolo noi adunăm împreună diferitele legi şi le *ordonăm într-un tot,* pe când aici trebuie să lăsăm diferitele forme să izvorască în mod viu unele din altele.

Aici s-ar putea face o obiecţie. Dacă forma tipică este ceva absolut fluid, cum este posibil să stabilim un lanţ de tipuri deosebite înşiruite unele după altele, drept conţinut al unei ştiinţe a organicului? Ne putem prea bine imagina că în fiecare caz particular pe care-l observăm, recunoaştem o formă specială a tipului, dar în scopul constituirii ştiinţei nu putem aduna la un loc numai asemenea cazuri observate în mod real.

Putem face însă altceva. Putem lăsa tipul să-şi străbată seria lui de posibilităţi şi putem reţine apoi mereu (în mod ipotetic) o formă sau alta. Obţinem astfel din tip o serie de forme derivate pe calea gândirii, drept conţinut al unei *ştiinţe raţionale a organicului.*

Este posibilă o ştiinţă a organicului care să fie, ca şi mecanica, ştiinţă chiar în sensul cel mai riguros al cuvântului. Doar că metoda ei este alta. Metoda mecanicii este demonstrativă. Fiecare demonstraţie se bazează pe o anumită regulă. Există întotdeauna o anumită premiză (adică sunt date condiţii de experienţă posibile) şi apoi se stabileşte ce se întâmplă când aceste condiţii, luate ca premiză, sunt îndeplinite. Înţelegem atunci un fenomen particular punând la bază legea. Noi gândim astfel: în aceste condiţii are loc un fenomen; condiţiile există, de aceea fenomenul *trebuie* să se întâmple. Acesta este procesul nostru de gândire, când ne apropiem de un experiment al lumii anorganice pentru a-l explica. Aceasta este metoda demonstrativă. Ea este ştiinţifică, pentru că îmbină desăvârşit un fenomen cu noţiunea, pentru că percepţia şi gândirea se suprapun.

Dar cu această metodă a demonstraţiei nu putem face nimic în ştiinţa organicului. Tipul nu determină apariţia unui fenomen atunci când sunt date anumite condiţii; el nu stabileşte nimic în legătură cu un raport dintre părţi care îşi stau faţă în faţă străine, în mod exterior. El determină numai legitatea *propriilor* sale părţi. El nu trimite ca legea naturii, dincolo de sine. Prin urmare formele organice speciale

pot fi *dezvoltate* numai *din forma generală a tipului,* iar ființele organice care apar în experiență trebuie să coincidă cu o oarecare asemenea formă derivată a tipului. Locul metodei demonstrative trebuie să-l ia aici metoda dezvoltării. Aici nu se stabilește că împrejurările exterioare acționează unele asupra altora în acest fel și că au de aceea acest rezultat, ci că în anumite condiții exterioare din tip s-a dezvoltat o formă particulară. Aceasta este adânca deosebire dintre știința organicului și cea a anorganicului. Ea nu stă în mod atât de consecvent[7 II] la baza nici unei modalități de cercetare ca la cea goetheană. Nimeni nu a știut atât de bine ca Goethe că o știință a organicului trebuie să fie posibilă fără nici un fel de misticism obscur, fără teleologie, fără presupunerea vreunor gânduri creaționiste deosebite. Și nimeni n-a refuzat cu atâta siguranță ca el, să apeleze aici la metodele științei naturale a anorganicului.

Tipul este, așa cum am văzut, o formă științifică mai împlinită decât fenomenul originar. El presupune de asemenea o activitate mai intensă a spiritului nostru decât acesta. Când reflectăm asupra lucrurilor naturii anorganice, conținutul ne este pus la dispoziție de percepția simțurilor. Organizarea noastră senzorială este aceea care ne furnizează deja aici ceea ce în cazul organicului primim numai prin spirit. Ca să percepem dulce, acru, căldură, frig, lumină, culoare ș.a.m.d. nu ne trebuie decât simțuri sănătoase. Aici nu avem decât să-i găsim substanței, *prin gândire,* forma. În tip însă, conținutul și forma sunt strâns legate între ele. De aceea tipul nu determină conținutul în mod pur formal, ca legea, ci îl pătrunde în mod viu, din lăuntru înspre afară, ca fiind al lui propriu. De spiritul nostru se apropie sarcina ca odată cu participarea la elementul formal să ia parte în mod productiv la crearea conținutului.

O modalitate de gândire căreia conținutul îi apare în legătură nemijlocită cu elementul formal a fost numită de când lumea *intuitivă.*

Intuiția apare în mod repetat ca principiu științific. Filosoful englez Reid numește intuiție[23 III, 36 IV] faptul că noi scoatem din percepția fenomenelor exterioare (impresii senzoriale) totodată și convingerea despre *existența* acestora. Jacobi a exprimat părerea că în sentimentul nostru despre Dumnezeu[24 III, 37 IV] nu ne este dat numai acest sentiment, ci totodată și chezășia faptului că Dumnezeu *există.* Și această judecată este numită intuitivă. Caracteristica este întotdeauna, după cum vedem, faptul că în conținut este dat mereu mai mult chiar decât ceea ce

ştim despre acesta printr-o determinare ideatică, *fără dovadă,* doar prin convingere nemijlocită. Se crede că nu trebuie dovedite determinările ideatice *„existenţă”* ş.a.m.d. din substanţa percepţiei, ci că le posedăm în unitate nedespărţită cu conţinutul.

Ori tocmai aşa stau lucrurile la tip. De aceea, el nu poate furniza nici un mijloc al demonstraţiei, ci ne poate doar pune la îndemână posibilitatea de a dezvolta din el orice formă particulară. Potrivit cu aceasta, spiritul trebuie să acţioneze mult mai intens la sesizarea tipului decât la sesizarea legii naturale. Odată cu forma, el trebuie să producă şi conţinutul. El trebuie să-şi dezvolte o activitate pe care, la ştiinţele anorganice ale naturii, o asigură simţurile şi pe care o numim contemplare. Aşadar, pe această treaptă superioară, spiritul însuşi trebuie să contemple. Puterea noastră de judecată trebuie să *contemple gândind*[25 III, 38 IV] şi să *gândească contemplând.* Avem de a face aici, aşa cum precizează pentru prima oară Goethe, cu o putere contemplativă de judecată. Goethe a arătat cu aceasta că în spiritul uman există ca formă necesară *acea* formă de înţelegere despre care Kant voia să fi dovedit că nu i-ar fi proprie omului, potrivit întregii lui alcătuiri.

Dacă în natura organică tipul corespunde legii (fenomenului originar) din natura anorganică, intuiţia (puterea contemplativă de judecată) corespunde puterii de judecată deductive (reflexive). După cum s-a crezut că naturii organice îi pot fi aplicate aceleaşi legi care sunt determinante pentru o treaptă inferioară de cunoaştere, tot aşa s-a crezut că aceeaşi metodă este valabilă aici ca şi acolo. Atât una cât şi cealaltă sunt erori.

Adeseori intuiţia a fost foarte subapreciată în ştiinţă. S-a considerat o lipsă a spiritului goethean faptul că el a vrut să ajungă la adevăruri ştiinţifice cu ajutorul intuiţiei. Este drept că mulţi consideră deosebit de important ceea ce se obţine pe calea intuiţiei când este vorba de o *descoperire* ştiinţifică. Aici, se spune, *o idee venită din senin* ne duce adeseori mai departe decât o gândire metodic educată. Căci în mod frecvent se vorbeşte de intuiţie atunci când cineva nimereşte din întâmplare ceva just, de al cărui adevăr cercetătorul se convinge abia pe căi ocolite. Se neagă însă mereu că intuiţia ar putea fi ea însăşi un principiu al ştiinţei. Ceea ce i s-a dezvăluit intuiţiei, trebuie să fie dovedit ulterior – aşa se crede –, dacă este să aibă valoare ştiinţifică.

Tot astfel cuceririle ştiinţifice ale lui Goethe au fost considerate in-

spirații pline de duh, care şi-au dobândit credibilitatea abia ulterior, prin cercetare ştiințifică riguroasă.

Pentru ştiința organicului, însă, intuiția este metoda cea justă. Din considerațiile noastre reiese, aşa credem, cu totul clar, că spiritul lui Goethe a găsit în lumea organicului drumul cel just, tocmai pentru că era predispus la intuiție. Metoda proprie organicului a coincis cu constituția spiritului său. Prin aceasta, lui i-a devenit cu atât mai limpede, în ce măsură se deosebeşte ea de ştiința anorganică a naturii. Una i-a devenit limpede prin cealaltă. El a conturat de aceea în linii precise şi esența anorganicului.

Nu puțin contribuie la felul depreciativ în care este tratată intuiția, faptul că se crede că realizărilor ei nu li se poate atribui acel grad de credibilitate pe care-l au ştiințele deductive, demonstrative. Adeseori se numeşte *ştiință* numai ceea ce s-a dovedit, tot restul considerându-se *credință.*

Trebuie să ținem seama de faptul că intuiția reprezintă, în cadrul direcției *noastre* ştiințifice, care este convinsă că în gândire noi sesizăm în mod esențial miezul lumii, cu totul altceva decât în cadrul acelei direcții care transpune acest miez într-o lume de dincolo, inaccesibilă cercetării noastre. Acela care nu vede în lumea ce ni se înfățişează nouă, fie în experiență, fie pătrunzând-o cu gândirea, nimic altceva decât un reflex, o imagine a unui ceva de dincolo, necunoscut, a unui principiu activ care rămâne ascuns în dosul unui înveliş, nu numai *la prima privire,* ci întregii cercetări ştiințifice, în ciuda acesteia, acela poate găsi, în orice caz, numai în metoda demonstrativă un înlocuitor pentru înțelegerea deficitară a *esenței* lucrurilor. Deoarece nu ajunge până la părerea că o asociere de gânduri ia naştere în mod nemijlocit prin conținutul *esențial* dat nouă în gânduri, deci prin lucrul însuşi, el crede că o poate sprijini numai prin faptul că ea se află în acord cu câteva convingeri fundamentale (axiome), care sunt atât de simple încât nu pot fi dovedite şi nici nu au nevoie de vreo dovadă. Dacă i se dă apoi o afirmație ştiințifică fără dovadă, ba chiar una care exclude, potrivit cu întreaga ei natură, metoda demonstrativă, ea îi apare ca impusă din afară; de el se apropie un adevăr, fără ca el să cunoască motivele valabilității lui. El crede că are nu o cunoaştere, nu are o *înțelegere* a lucrului, el crede că se poate dărui numai unei *credințe,* că *în afara facultății lui de gândire* există cine ştie ce temeiuri pentru

valabilitatea acestui adevăr.

Concepția noastră despre lume nu este expusă primejdiei de a trebui să privească limitele metodei demonstrative totodată şi drept limite ale convingerii ştiințifice. Ea ne-a condus la concepția că miezul lumii se revarsă în gândirea noastră, că noi nu doar gândim *despre* esența lumii, ci că gândirea este o contopire cu esența realității. Prin intuiție nu ne este impus un adevăr din afară, fiindcă, pentru punctul nostru de vedere, *nu* există un exterior şi un interior în acel mod pe care îl presupune direcția ştiințifică caracterizată mai sus, opusă direcției noastre. Pentru noi, intuiția este o sălăşluire nemijlocită, o pătrundere în adevăr, care ne dă tot ceea ce intră în considerație în privința lui. Ea se consumă total în ceea ce ne este dat în judecata noastră intuitivă. Caracteristica ce intră în discuție când este vorba de *credință,* anume că ne este dat numai adevărul gata făcut şi nu temeiurile, şi că nouă ne lipseşte înțelegerea pătrunzătoare a lucrului pe care vrem să-l cercetăm, lipseşte aici cu desăvârşire. Înțelegerea dobândită pe calea intuiției este exact la fel de *ştiințifică* ca aceea demonstrativă.

Fiecare organism particular este plăsmuirea tipului într-o formă specială. El este o individualitate care se reglementează şi se determină pe sine pornind dintr-un centru. El este o totalitate unitară, închisă, aşa cum este *Cosmosul* în natura anorganică.

Idealul ştiinței anorganice este: a cuprinde ansamblul tuturor fenomenelor ca sistem unitar pentru ca să păşim în întâmpinarea fiecărui fenomen particular cu conştiența acestui fapt: îl recunoaştem drept parte a Cosmosului. Dimpotrivă, în ştiința organicului, idealul trebuie să fie de a avea în tip şi în formele lui de manifestare, cât se poate de desăvârşit, ceea ce vedem *dezvoltându-se* în seria ființelor particulare. Hotărâtoare este aici trecerea tipului prin toate formele de manifestare. În ştiința anorganică avem *sistemul,* în cea organică avem *compararea* (fiecărei forme particulare cu tipul).

Analiza spectrală şi perfecționarea astronomiei extind adevărurile dobândite pe tărâmul limitat al Pământului la întreg Cosmosul. Cu aceasta, ele se apropie de primul ideal. Cel de al doilea va fi atins atunci când *metoda comparativă aplicată de Goethe* va fi recunoscută în întreaga ei amploare.

F. ŞTIINȚELE SPIRITULUI

17. Introducere: spirit şi natură

Am epuizat tărâmul cunoaşterii naturii. Ştiința despre lumea organică este forma cea mai înaltă a ştiințelor naturii. Ceea ce se află şi mai deasupra lor, sunt ştiințele spiritului. Acestea cer în mod esențial, o altă atitudine a spiritului uman față de obiect decât aceea pretinsă de ştiințele naturii. La acestea din urmă spiritul avea de jucat un rol universal, îi revenea, ca să zicem aşa, misiunea de a da încheiere însuşi procesului lumii. Ceea ce exista fără spirit, era numai jumătatea realității, era incomplet, era fragment în fiecare punct. Spiritului îi incumbă aici sarcina să cheme în existența manifestată, să facă să apară resorturile cele mai lăuntrice ale realității, care ar avea ce-i drept valabilitate şi fără amestecul lui subiectiv. Dacă omul ar fi o ființă înzestrată numai cu simțuri, fără facultatea spirituală, evident că natura anorganică n-ar fi mai puțin dependentă de legile naturii, dar acestea n-ar intra niciodată *ca atare* în existență. Ar exista, ce-i drept, ființe care ar percepe factorul produs (lumea sensibilă), dar nu şi factorul producător (legitatea lăuntrică). Cu adevărat forma veritabilă, şi anume cea mai adevărată a naturii, este aceea care-şi face apariția în spiritul uman, pe când pentru o ființă doar senzorială nu există decât latura ei exterioară. Ştiința are aici un rol de importanță cosmică. Ea este încheierea operei Creațiunii. Este confruntarea naturii cu ea însăşi; confruntarea are loc în conştiența omului. Gândirea este ultima verigă în seria proceselor care formează natura.

Nu aşa stau lucrurile cu ştiința spiritului. Aici spiritul nostru are de a face chiar cu un conținut spiritual: cu spiritul uman particular, cu creațiile culturii, ale literaturii, cu convingerile ştiințifice succesive, cu creațiile artei. Spiritualul este perceput de către spirit. Aici realitatea are deja în ea elementul ideatic, legitatea, care altminteri iese la iveală abia în înțelegerea spirituală. Ceea ce în cazul ştiințelor naturii este abia un produs al reflecției asupra obiectelor, aici este înnăscut acestora. Ştiința joacă un alt rol. *Esența* ar fi deja în obiect şi fără munca ei. Avem a face aici cu fapte, creații, idei umane. Este o confruntare a

omului cu sine însuşi şi cu speţa lui. Ştiinţa are aici de împlinit o altă misiune decât faţă de natură.

Şi aici, această misiune apare mai întâi ca nevoie a omului. La fel cum necesitatea de a găsi ideea naturii în completarea realităţii naturale apare mai întâi ca nevoie a spiritului nostru, tot aşa şi misiunea ştiinţelor spirituale există mai întâi ca imbold al omului. Este iarăşi doar un fapt obiectiv care se vesteşte sub forma unei nevoi subiective.

Omul nu este menit să acţioneze aşa ca esenţa naturii anorganice asupra unei alte esenţe, după norme exterioare, după o legitate care-l *stăpâneşte,* el nu este menit nici să fie forma particulară a unui tip general, ci el este menit să îşi propună singur scopul, ţelul existenţei, activităţii sale. Dacă faptele lui sunt rezultatele unor legi, acestea trebuie să fie unele pe care şi le dă el însuşi. Ceea ce este el în sine însuşi, ceea ce este printre semenii lui, în stat şi istorie, el nu trebuie să fie în virtutea unei determinări exterioare. *El trebuie să fie aceasta prin sine însuşi.* Cum se încadrează el în alcătuirea lumii, aceasta depinde de el. El trebuie să găsească punctul din care să participe la viaţa lumii. Aici îşi capătă ştiinţele spiritului sarcina lor. Omul trebuie să cunoască lumea spiritului, pentru a-şi determina, în conformitate cu această cunoaştere, participarea lui la aceasta. Aici îşi are izvorul misiunea pe care o au de îndeplinit psihologia, etnografia şi istoria.

Esenţa *naturii* constă în aceea că legea şi activitatea sunt despărţite, ultima apare stăpânită de prima; dimpotrivă, esenţa *libertăţii* constă în faptul că cele două coincid, că factorul activ se manifestă nemijlocit în efect şi că produsul activităţii se reglementează el însuşi.

De aceea, ştiinţele spiritului sunt ştiinţe ale libertăţii, în sensul eminent al cuvântului. Ideea libertăţii trebuie să fie punctul lor central, ideea care le stăpâneşte. De aceea ocupă «Scrisorile estetice» ale lui Schiller un loc atât de înalt, pentru că vor să găsească esenţa frumosului în ideea libertăţii, pentru că libertatea este principiul care le străbate.

Spiritul ocupă în cadrul generalului, al întregului lumii numai acel loc pe care şi-l dă el ca spirit individual. Pe când în ştiinţa organicului trebuie avut mereu în vedere generalul, ideea de tip, în ştiinţele spiritului trebuie reţinută ideea de personalitate. Esenţialul este nu ideea, aşa cum se manifestă ea în cadrul generalului (tip), ci aşa cum apare în fiinţa particulară (individ). Bineînţeles că decisivă nu este personalitatea particulară întâmplătoare, personalitatea cutare sau cutare, ci *perso-*

nalitatea în general, dar aceasta nu dezvoltându-se din sine, luând forme particulare şi ajungând de-abia astfel la existenţa sensibilă, ci fiind suficientă în sine însăşi, încheiată în sine, găsindu-şi în sine menirea.

Tipul are menirea de a se realiza de-abia în individ. Persoana are tocmai ca ideal menirea să dobândească o existenţă cu adevărat întemeiată în sine. Este cu totul altceva să vorbeşti despre un omenesc în general, decât despre o legitate generală a naturii. La aceasta din urmă particularul este condiţionat de general; la ideea omenescului, generalul este condiţionat de particular. Dacă reuşim să desprindem din istorie legi generale, acestea sunt ca atare numai în măsura în care personalităţi istorice şi le-au propus ca ţeluri, ca idealuri. Aceasta este opoziţia lăuntrică dintre natură şi spirit. Prima cere o ştiinţă care se înalţă de la datul nemijlocit, de la *condiţionat,* la ceea ce poate fi cuprins în spirit, la *condiţionant;* cel din urmă cere o ştiinţă care înaintează de la cele date, drept *condiţionant,* către factorul *condiţionat.* Faptul că *particularul* este totodată cel care dă legile, aceasta caracterizează ştiinţele spiritului; că generalului îi revine acest rol, aceasta caracterizează ştiinţele naturii. Ceea ce în ştiinţele naturii este pentru noi valoros numai ca punct de trecere, particularul, este singurul care ne interesează în ştiinţele spiritului. Ceea ce căutăm în primele, *generalul,* aici intră în consideraţie numai în măsura în care ne lămureşte asupra *particularului.*

Ar fi împotriva spiritului ştiinţei, dacă faţă de natură ne-am opri la nemijlocitul particularului. Dar ar fi, de asemenea, de-a dreptul ucigător pentru spirit dacă am vrea, de pildă, să cuprindem istoria greacă într-o schemă generală de concepte. În primul caz, simţul cramponat de fenomen n-ar dobândi nici o ştiinţă; în al doilea, spiritul care ar proceda după un şablon general ar pierde orice simţ pentru individual.

18. Cunoaştere psihologică

Prima ştiinţă în care spiritul are de a face cu sine însuşi este psihologia. Spiritul îşi stă sieşi în faţă, studiindu-se.

Fichte atribuia omului o existenţă numai în măsura[26 III, 39 IV] în care o instituie el însuşi în sine. Cu alte cuvinte: personalitatea umană are numai acele caracteristici, însuşiri, facultăţi etc. pe care şi le dă ea însăşi, în virtutea înţelegerii esenţei ei. O facultate umană despre care omul n-ar şti nimic, n-ar recunoaşte-o drept a sa, ar atribui-o cuiva

străin lui. Când Fichte era de părere că poate întemeia pe acest adevăr întreaga ştiinţă a Universului, aceasta era o eroare. Acesta era menit să devină principiul suprem al psihologiei. El determină metoda acesteia. Dacă spiritul posedă o însuşire numai în măsura în care şi-o atribuie el însuşi, atunci metoda psihologică este cufundarea spiritului în propria lui activitate. Aici, deci, metoda este sesizarea, înțelegerea de sine.

Este natural că noi nu limităm cu aceasta psihologia la a fi o ştiinţă despre însuşirile întâmplătoare ale vreunui individ uman (cutare sau cutare). Noi degajăm spiritul individual de limitările lui întâmplătoare, de caracteristicile lui secundare şi căutăm să ne înălțăm la studierea individului uman însuşi.

Într-adevăr nu este esențial faptul că noi studiem individualitatea particulară absolut întâmplătoare, ci că ne lămurim asupra individului care se determină din sine însuşi, în general. Cine ar vrea să spună că aici nu am avea de a face decât tot cu tipul omenescului, confundă tipul cu noțiunea generalizată. Pentru tip este esențial că el se opune, drept ceva mai general, formelor sale particulare. Nu este tot aşa cu conceptul de individ uman. Aici generalul acționează nemijlocit în ființa particulară, numai că această activitate se manifestă în moduri diferite, după obiectele spre care se îndreaptă. Tipul îşi duce viața în diferitele forme particulare şi în *acestea* el intră în interacțiune cu lumea exterioară. Spiritul uman are numai o formă. Aici însă cutare obiecte îi mişcă simțirea, dincolo cutare ideal îl entuziasmează la fapte etc. Nu cu o formă specială a spiritului uman avem de a face, ci întotdeauna cu omul întreg, plenar. Pe acesta trebuie să-l degajăm din ambianța lui, dacă vrem să-l înțelegem. Dacă vrem să ajungem la tip, trebuie să ne înălțăm de la forma particulară la forma originară; dacă vrem să ajungem la spirit, trebuie să facem abstracție de manifestările prin care se vesteşte, de faptele speciale pe care le săvârşeşte şi să-l studiem în şi pentru sine. Trebuie să-i surprindem felul de a acționa în general, nu cum a acționat într-o situație sau alta. În cazul tipului trebuie să degajăm, prin comparație, forma generală din cele particulare; în psihologie trebuie să degajăm forma particulară numai de ambianța ei.

Aici nu mai este ca în ştiința organicului, anume că recunoaştem în ființa particulară o înfățişare a generalului, a formei originare, ci recunoaştem percepția particularului drept însăşi această formă originară. Ființa spirituală umană nu este *o* formă pe care ar lua-o ideea ei, ci

chiar manifestarea acesteia. Dacă Jacobi crede că odată cu perceperea lăuntrului nostru[27 III, 40 IV] noi dobândim totodată convingerea că la baza acestuia se află o esenţă unitară (autoperceperea intuitivă), acest gând este greşit, pentru că noi percepem de fapt însăşi această esenţă unitară. Ceea ce este altundeva intuiţie, devine aici chiar contemplare de sine. În cazul formei supreme a existenţei acest lucru este şi necesar prin însăşi natura chestiunii. Ceea ce poate citi spiritul din fenomene este forma supremă a conţinutului pe care-l poate dobândi. Dacă reflectează apoi asupra lui însuşi, el trebuie să se recunoască drept manifestarea nemijlocită a acestei forme supreme, drept purtătorul acesteia. Unitatea pe care spiritul o găseşte în realitatea multiformă, el trebuie s-o găsească în starea lui de entitate particulară, ca existenţă nemijlocită. Ceea ce opune el drept general particularului, aceasta trebuie s-o atribuie individului său, drept însăşi esenţa sa.

Vedem din toate acestea că putem dobândi o psihologie adevărată numai dacă ne adâncim în constituţia spiritului ca în ceva activ. În epoca noastră s-a vrut să se pună în locul acestei metode o alta, care face obiect al psihologiei din fenomenele prin care se manifestă spiritul, nu din *acesta însuşi*. Se crede că diferitele manifestări particulare ale acestuia pot fi puse într-o conexiune exterioară, întocmai aşa cum se întâmplă la faptele naturii anorganice. Se vrea să se întemeieze astfel o „învăţătură despre suflet, lipsită de suflet”[28 III, 41 IV]. Din consideraţiile noastre rezultă că la această metodă se pierde din vedere exact esenţialul. Ar trebui să degajăm spiritul de manifestările lui şi să ne întoarcem la el ca producător al acestora. Cercetătorii se limitează la cele dintâi şi-l uită pe cel din urmă. Ei s-au lăsat şi aici derutaţi spre acel punct de vedere greşit care vrea să aplice asupra tuturor ştiinţelor metodele mecanicii, fizicii etc.

Sufletul unitar ne este dat tot pe calea experienţei, exact la fel ca faptele lui particulare. Oricine este conştient de faptul că gândirea, simţirea şi voinţa sa pornesc din „eul” său. Oricine activitate a personalităţii noastre este unită cu acest centru al fiinţei noastre. Dacă în cazul unei fapte facem abstracţie de această legătură cu personalitatea, ea încetează de a mai fi un fenomen sufletesc. Ea cade fie sub conceptul naturii anorganice, fie sub acela la naturii organice. Dacă pe masă se află două bile şi eu izbesc una de cealaltă, dacă se face abstracţie de intenţia şi voinţa mea, totul se dizolvă într-un proces al fizicii sau

fiziologiei. La toate manifestările spiritului: gândire, simțire, voință, esențialul este să le recunoaştem în entitatea lor ca exteriorizări ale personalității. Pe aceasta se bazează psihologia.

Dar omul nu îşi aparține numai sieşi, el aparține şi societății. Ceea ce se manifestă în el nu este numai individualitatea lui, ci şi comunitatea etnică din care face parte. Ceea ce săvârşeşte el, izvorăşte atât din puterea sa cât şi din puterea plenară a poporului său. Cu misiunea lui el împlineşte o parte din aceea a comunității poporului său. Esențialul este ca locul său în cadrul poporului să fie unul care să-i permită să pună total în valoare puterea individualității lui. Acest lucru este posibil numai dacă organismul poporului este în aşa fel constituit încât individul să poată găsi locul unde să-şi instaleze centrul forței lui de acțiune. Nu este îngăduit să rămână la voia întâmplării faptul de a găsi sau nu acest loc.

Cercetarea modului cum se manifestă individualitatea în sânul comunității poporului, revine etnologiei şi ştiinței politice. Obiectul acestei ştiințe este individualitatea poporului. Aceasta are de arătat ce formă trebuie să ia organismul statal, dacă este ca individualitatea poporului să se exprime în acesta. Constituția pe care şi-o dă un popor, trebuie dezvoltată din ființa lui cea mai lăuntrică. Şi aici circulă nu puține erori. Ştiința despre stat nu este considerată o ştiință experimentală. Se crede că se poate institui constituția tuturor popoarelor după un anumit şablon.

Constituția unui popor nu este însă nimic altceva decât caracterul lui individual adus în forme precis conturate. Cine vrea să prefigureze direcția în care trebuie să se mişte o anumită activitate a unui popor, nu are voie să-i impună acestuia nimic exterior: el trebuie să dea pur şi simplu glas celor ce există în mod inconştient în caracterul poporului. „Nu înțeleptul guvernează[29 III, 42 IV], ci înțelepciunea; nu cel care are rațiune, ci rațiunea” spune Goethe.

Înțelegerea individualității poporului drept rațională este metoda etnologiei. Omul aparține unui întreg a cărui natură este organizarea rațională. Putem cita şi aici un cuvânt important al lui Goethe: „Lumea rațională[30 III, 43 IV] trebuie privită ca un mare individ nemuritor care produce nestăvilit necesarul şi se face stăpân prin aceasta chiar asupra accidentalului”. După cum psihologia are de studiat esența individului particular, etnologia, (psihologia popoarelor) trebuie să cercete-

ze acel „individ nemuritor”.

19. Libertatea umană

Concepția noastră despre izvoarele cunoașterii noastre nu poate fi fără influență asupra acelora ale acțiunilor noastre practice. Căci omul acționează conform cu determinările ideatice care se află în el. Faptele pe care le săvârşeşte, le orientează după intențiile şi țelurile pe care şi le propune. Este însă absolut de la sine înțeles că aceste țeluri, intenții, idealuri etc. vor purta acelaşi caracter ca restul lumii de gândire a omului. Şi astfel va exista un adevăr practic al științei dogmatice, care are un cu totul alt caracter decât acela care rezultă drept consecință a teoriei noastre a cunoaşterii. Dacă adevărurile la care omul ajunge în ştiință sunt condiționate de o necesitate obiectivă, care-şi are sediul în afara gândirii, atunci tot aşa va fi şi cu idealurile pe care le pune la baza faptelor lui. Omul acționează atunci după legi a căror fundamentare îi lipseşte sub raport obiectiv: el concepe o normă care este prescrisă din afara modului său de a acționa. Acesta este însă caracterul *poruncii* căreia trebuie să i se supună omul. Dogma ca adevăr practic este poruncă morală.

Cu totul altfel stau lucrurile cu fundamentarea teoriei noastre a cunoaşterii. Aceasta nu recunoaşte nici un alt temei al adevărurilor în afară de conținutul de gândire aflat în ele. Când, de aceea, ia naştere un ideal moral, ceea ce conduce faptele noastre este forța lăuntrică aflată în conținutul acestuia. Noi acționăm conform unui ideal nu pentru că el ne este dat ca lege, ci pentru că idealul este activ în noi, ne călăuzeşte în virtutea conținutului lui. Imboldul la acțiune nu se află în afara noastră, ci *în* noi. Dacă ne-am simți subordonați poruncii datoriei, ar trebui să acționăm într-un anumit fel pentru că aşa porunceşte aceasta. Aici vine mai întâi „a trebui” şi pe urmă” a voi”, care are a se supune primului. După părerea noastră nu aşa stau lucrurile. Voința este suverană. Ea aduce la îndeplinire numai ceea ce se află drept conținut de gândire în personalitatea umană. Omul nu lasă să i se dea legi de către o putere exterioară, el este propriul său legiuitor.

Dar cine să i le dea, potrivit cu concepția noastră? Temeiul lumilor s-a revărsat cu totul în lume[31 III, 44 IV]; el nu s-a retras din lume, spre a o dirija din afară, el o mână din lăuntru; el nu i s-a sustras. Forma su-

premă în care apare el în cadrul realității vieții obişnuite este gândirea şi, implicit, personalitatea umană. Dacă, astfel, temeiul lumilor are țeluri, acestea sunt identice cu țelurile pe care şi le propune omul atunci când îşi manifestă ființa. Nu căutând cine ştie ce porunci ale Conducătorului Lumilor acționează omul conform intențiile Acestuia, ci acționând conform cu cele ce reuşeşte să le înțeleagă el însuşi. Căci în acestea se manifestă acel Conducător al Lumilor. El nu trăieşte, ca voință, undeva în afara omului, el a renunțat la orice voință proprie spre a face să depindă totul de voința omului. Pentru ca omul să poată fi propriul său legiuitor, trebuie lepădate toate gândurile despre determinări extraumane ale lumii şi altele asemenea.

Atragem atenția cu această ocazie asupra articolului excelent al lui Kreyenbühl[32 III, 45 IV] din «Caiete filosofice lunare», vol.18, caietul 3. El arată în mod just că maximele făptuirii noastre decurg întru totul din determinările nemijlocite ale individului nostru; că toate faptele mărețe sub raport etic n-au fost inspirate de puterea legii morale, ci au fost săvârşite pe baza imboldului nemijlocit al unei idei individuale.

Numai în cazul acestei concepții este posibilă o adevărată libertate a omului. Dacă omul nu poartă *în sine* temeiurile acțiunilor lui, ci trebuie să se orienteze după porunci, el acționează dintr-o constrângere, se află sub imperiul unei necesități, aproape ca o simplă ființă a naturii.

De aceea, filosofia noastră este, în sensul eminent al cuvântului, filosofie a libertății[8 II]. Ea arată, mai întâi în mod teoretic, cum toate forțele şi altele asemenea care cârmuiau lumea din exterior trebuie să fie abolite pentru a-l face apoi pe om propriul lui stăpân în cel mai bun înțeles al cuvântului. Când omul acționează moral, pentru noi aceasta nu este îndeplinirea datoriei, ci manifestarea naturii lui total libere. Omul acționează nu pentru că trebuie, ci pentru că vrea. Această concepție o avea în vedere şi Goethe când spunea: „Lessing, care resimțea neplăcere la felurite oprelişti[33 III, 46 IV], pune pe unul din personajele sale să spună: nimeni nu trebuie să trebuiască. Un om plin de duh, vesel, a spus: cine vrea, acela trebuie. Un al treilea, un om cultivat desigur, adăugă: *cine înțelege, acela şi vrea"*. Nu există deci un alt imbold pentru acțiunile noastre decât înțelegerea noastră. Omul liber acționează fără adaosul vreunei constrângeri, potrivit cu cele pe care le înțelege, *după porunci pe care şi le dă el însuşi.*

În jurul acestor adevăruri s-a iscat cunoscuta controversă dintre

Kant şi Schiller[34 III, 47 IV]. Kant se situa pe punctul de vedere al poruncii datoriei. El credea că ar degrada legea morală dacă ar face-o să depindă de subiectivitatea umană. După părerea lui omul acționează moral numai dacă se dezbracă de toate imboldurile subiective şi se pleacă doar în fața majestății datoriei. Schiller vedea în această concepție o degradare a naturii umane. Să fie aceasta oare atât de rea încât să trebuiască să înlăture total propriile ei imbolduri, dacă vrea să fie morală? Concepția despre lume a lui Schiller şi Goethe poate adopta numai concepția indicată de noi. În omul însuşi trebuie căutat punctul de plecare al acțiunii lui.

De aceea, nici în istorie, al cărei obiect este desigur omul, nu este îngăduit să vorbim de influențe exterioare asupra făptuirii lui, de idei ce planează în epocă etc. şi cel mai puțin despre un plan care ar sta la baza ei. Istoria nu este altceva decât dezvoltarea faptelor, a concepțiilor umane etc. „În toate timpurile, cei care au lucrat pentru ştiință sunt numai indivizii[35 III, 48 IV], nu epoca. Epoca a fost aceea care l-a executat pe Socrate prin otravă; epoca 1-a ars pe rug pe Huss; *epocile au rămas mereu aceleaşi*" spune Goethe. Orice construire apriorică de planuri care să stea la baza istoriei, este potrivnică *metodei istorice,* aşa cum rezultă ea din esența istoriei. Aceasta are drept scop să sesizeze cu ce contribuie oamenii la propăşirea neamului lor; să afle ce țeluri şi-a propus o personalitate sau alta, ce direcție a dat vremii sale. Istoria trebuie total întemeiată pe natura umană. Ceea ce trebuie înțeles sunt voința *ei,* tendințele *ei.* Ştiința noastră a cunoaşterii se abține cu totul să atribuie istoriei vreun scop, ca de pildă acela al educării oamenilor de pe o treaptă inferioară de perfecțiune la una superioară şi altele asemenea. Tot astfel, față de concepția noastră apare drept eronat, atunci când cineva vrea să conceapă evenimentele istorice ca pe fapte naturale în succesiunea cauză-efect, aşa cum face Herder în «Idei pentru filosofia istoriei omenirii». Legile istoriei sunt de o natură mult mai înaltă. Un fapt al fizicii este determinat de un altul în aşa fel încât legea stă *deasupra* fenomenelor. Un fapt istoric este determinat ideatic de către ceva ideatic. De cauză şi efect poate fi vorba numai dacă ne agățăm cu totul de cele exterioare. Cine ar putea crede că redă chestiunea, dacă îl numeşte pe Luther cauza Reformei? Istoria este esențialmente o ştiință ideală. Realitatea ei sunt, desigur, ideile. De aceea, singura metodă justă este dăruirea față de obiect. Orice depăşire a aces-

tuia este neistorică.

Psihologia, etnologia şi istoria sunt cele mai importante forme ale ştiinţei despre spirit[9 II]. Metodele lor sunt întemeiate, cum am văzut, pe sesizarea nemijlocită a realităţii ideatice. Obiectul lor este *ideea,* spiritualul, după cum acela al ştiinţei anorganice este legea naturii, iar acela al ştiinţei organicului, tipul.

20. Optimism şi pesimism

Omul s-a dovedit a fi punctul central al ordinii lumii. El atinge ca spirit suprema formă a existenţei şi împlineşte în gândire cel mai desăvârşit proces al lumii. Numai în felul cum aruncă el lumină asupra lucrurilor, sunt ele într-adevăr. Aceasta este o concepţie conform căreia reazemul, ţelul şi miezul existenţei sale, le are omul în sine. Ea face din om o fiinţă care îşi este suficientă sie însăşi. El trebuie să găsească în sine sprijinul pentru tot ceea ce este legat de fiinţa lui. Deci şi pentru fericirea lui. Dacă este să o atingă, el şi-o poate datora numai sieşi. Orice putere care i-ar dărui-o din afară, l-ar condamna cu aceasta la nelibertate. Ceva anume nu poate aduce satisfacţie omului, dacă această facultate nu i-a fost conferită mai întâi de el. Dacă este ca ceva să reprezinte pentru noi o satisfacţie, trebuie să-i conferim mai întâi acea forţă prin care el o poate face. Plăcerea şi neplăcerea există pentru om, într-un sens mai înalt, numai în măsura în care el le resimte ca atare. Cu aceasta, se prăbuşeşte orice optimism şi pesimism. Primul presupune că lumea ar fi aşa, că totul în ea este bun, că-1 duce pe om la cea mai înaltă mulţumire. Dar dacă este să fie aşa, trebuie să câştige el însuşi, de la obiectele ei, ceva ce el doreşte, adică el nu poate deveni fericit prin lume, ci numai prin sine.

Pesimismul în schimb, crede că lumea este astfel făcută, încât îl lasă pe om veşnic nemulţumit, crede că el n-ar putea fi niciodată fericit. Obiecţia de mai sus este, fireşte, valabilă şi aici. Lumea exterioară nu este, în sine, nici bună, nici rea, ea devine astfel numai prin om. Omul ar trebui să se facă el însuşi nefericit, dacă ar fi ca pesimismul să fie întemeiat. El ar trebui să dorească nefericirea. Dar satisfacerea dorinţelor sale îi întemeiază tocmai fericirea. Dacă este consecvent, pesimistul ar trebui să presupună că omul îşi vede în nefericire propria-i fericire. Cu aceasta, însă, concepţia lui s-ar destrăma din nou. Această singură

reflecție arată cu destulă claritate caracterul eronat al pesimismului.

G. ÎNCHEIERE

21. Cunoaştere şi creaţie artistică

Teoria noastră a cunoaşterii a dezbrăcat cunoaşterea de caracterul ei pur pasiv ce i se atribuie adeseori şi a conceput-o drept *activitate* a spiritului uman. De obicei se crede că orice conţinut al ştiinţei este preluat din afară; ba se crede chiar că-i păstrăm ştiinţei obiectivitatea într-un grad cu atât mai înalt, cu cât spiritul se abţine de la orice adaos propriu la materialul preluat. Expunerile noastre au arătat că adevăratul conţinut al ştiinţei nu este deloc materialul exterior perceput, ci ideea sesizată în spirit, care ne introduce mai adânc în mecanismele lumii decât orice disecare şi observare a lumii exterioare ca simplă experienţă. Ideea este conţinutul ştiinţei. Faţă de percepţia preluată pasiv, ştiinţa este astfel un produs al activităţii spiritului uman.

Prin aceasta, am apropiat cunoaşterea de creaţia artistică, care este şi ea o producere activă a omului. Am trezit totodată necesitatea de a clarifica raportul reciproc dintre cele două.

Atât activitatea de cunoaştere, cât şi cea artistică se bazează pe faptul că omul se înalţă de la realitatea ca produs la ea ca producător; că se ridică de la cele create la creare, de la întâmplător la necesar. Pe când realitatea exterioară ne prezintă mereu numai un produs al naturii creatoare, în spirit ne înălţăm la unitatea naturii, care ne apare drept creatoare. Fiecare obiect al realităţii ne pune în faţă *una* dintre infinitele posibilităţi ce află ascunse în sânul naturii creatoare. Spiritul nostru se înalţă la contemplarea acelui izvor în care sunt conţinute *toate* aceste posibilităţi. Ştiinţa şi arta sunt acum obiectele cărora omul le întipăreşte aspecte ce-i sunt oferite de către contemplare. În ştiinţă aceasta se întâmplă numai în forma ideii, adică în mediul nemijlocit spiritual; în artă, într-un obiect *perceptibil* pe cale sensibilă sau spirituală. În ştiinţă, natura apare în mod pur ideatic drept „cea care le cuprinde pe toate cele particulare”; în artă, un obiect al lumii exterioare apare *reprezentând* acest ceva cuprinzător. Infinitul, pe care ştiinţa îl caută în cele finite şi pe care încearcă să-l prezinte în forma ideii, arta îl imprimă unui material luat din lumea existentă. Ceea ce în ştiinţă apare ca idee, este în artă imagine. Acelaşi infinit este obiectul ştiinţei ca şi al artei,

doar că acolo apare altfel decât aici. Modalitatea redării este diferită. Goethe îi mustra, de aceea, pe cei care vorbeau despre o idee a frumosului[36 III, 49 IV], ca şi cum frumosul n-ar fi pur şi simplu reflexul sensibil al ideii.

Aici se arată cum adevăratul artist trebuie să creeze pornind direct din izvorul originar al întregii existențe, cum el imprimă lucrărilor sale necesarul în natură şi spirit, pe care îl căutăm prin ştiințe, pe cale ideatică. Ştiința surprinde în natură legitatea acesteia; arta nu mai puțin, numai că ea o imprimă pe cea din urmă şi materialului brut. Un produs de artă nu este mai puțin natură decât un obiect al naturii, numai că lui legitatea naturii i-a fost imprimată aşa cum a apărut ea spiritului uman. Marile opere de artă pe care Goethe le-a văzut în Italia[37 III, 50 IV], i-au apărut drept amprenta nemijlocită a necesarului pe care îl sesizează omul în natură. De aceea şi arta este pentru el o manifestare a unor legi tainice ale naturii[38 III, 51 IV].

La opera de artă totul depinde de măsura în care artistul a imprimat materialului său ideea. Este esențial nu *ce* tratează, ci *cum* tratează. Dacă în ştiință materialul perceput din exterior are să dispară cu totul, aşa încât să rămână numai esența sa, *ideea,* în opera de artă el are să rămână, numai că particularitatea, întâmplătorul său trebuie cu desăvârşire depăşit prin tratarea artistică. Obiectul trebuie scos şi înălțat cu totul din sfera accidentalului şi transpus în cea a necesarului. În frumosul artistic nu este îngăduit să rămână nimic căruia artistul să nu-i fi pus pecetea spiritului *său. Ce-ul* trebuie depăşit prin *cum.*

Depăşirea senzorialității prin spirit este țelul artei şi al ştiinței. Aceasta din urmă depăşeşte senzorialitatea prin faptul că o dizolvă total în spirit; cea dintâi, prin faptul că-i implantează spiritul. Ştiința priveşte *prin* senzorialitate la *idee,* arta priveşte ideea *în* senzorialitate. Fie ca o frază a lui Goethe, care exprimă în mod cuprinzător aceste adevăruri, să încheie considerațiile noastre: „Eu cred că ştiință am putea numi[39 III, 52 IV] cunoaşterea generalului, cunoştința abstrasă; dimpotrivă, arta ar fi ştiința aplicată în faptă; ştiința ar fi înțelepciune, iar arta, mecanismul ei, motiv pentru care am mai putea-o numi ştiință practică. Şi astfel, în cele din urmă, ştiința ar fi teorema, iar arta problema”.

I. OBSERVAȚII LA PRIMA EDIȚIE, 1886

La pag.

1 I 11 *Goethe,* «Puterea de judecată contemplativă»: Vezi «Scrierile lui Goethe de Științe ale Naturii", vol. 11 pag. 115, Ed. «Literatura Națională Germană a lui Kürschner".

2 I 12 *introducerile la ediția îngrijită de mine:* Despre modul în care vederile mele se integrează imaginii de ansamblu a concepției goetheene despre lume, tratează Schröer în al său *Cuvânt înainte* la «Scrierile lui Goethe de Științe ale Naturii" («Literatura Națională a lui Kürschner», vol.l, pag.I-XIV) (Vezi şi «Faust», partea a Il-a, ediția a 6-a, Stuttgart 1926, pag.V).

3 I 16 C.F.W. Jessen, «Botanik der Gegenwart und Vorzeit in Kulturhistorischer Entwicklung» (Botanica actuală şi mai veche în dezvoltarea cultural-istorică), Leipzig 1864, pag. 459.

4 I 16 *„în cercetări vaste"...* ca şi mai sus, pag. 343

5 I 16 *„printr-o observare...* pătrunzătoare a naturii" ca şi mai sus, pag. 332.

6 I 25 Johannes Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie (Teoria kantiană a cunoaşterii), Hamburg, 1879. Johannes Volkelt, Erfahrung und Denken (Experiență şi Gândire), Hamburg 1886

7 I 25 *„Volkelt spune":* Kants Erkenntnistheorie (Teoria kantiană a cunoaşterii), pag. 168 ş.u. 26

8 I 28 *„Volkelt afirma":* Erfahrung und Denken (Experiență şi Gândire), pag.4.

9 I 34 *„natură superioară în sânul naturii":* Goethe, «Dichtung und Wahrheit» (Poezie şi Adevăr) partea a III-a, cartea a II-a.

10 I 41 *Lumea exterioară ar trebui să furnizeze materialul:* J.H. von Kirchmann spune chiar în lucrarea sa «Lehre von Wissen» (Învățătura despre Știință), Berlin 1868: cunoaşterea este o pătrundere a lumii exterioare în conştiența noastră.

11 I 51 *rațiunea subiectivă:* înțeleasă ca facultate spirituală umană.

12 I 66 *Articolul lui Goethe:* «Der Versuch als Vermittler von Subject und Object» (Experimentul ca mijlocitor între subiect şi obiect). Este interesant că Goethe a mai scris un al doilea articol în care el duce mai departe gândurile despre experiment. Putem reconstitui articolul din scrisoarea lui Schiller din 19 Ianuarie 1798. Goethe împarte acolo metodele ştiinței în: empirismul comun, care rămâne la fenomenele exterioare, date simțurilor; raționalismul, care construieşte sisteme de gânduri din observații insuficiente, deci în loc să grupeze faptele corespunzător naturii lor, născoceşte artificial legături, şi mai apoi aşează într-un mod fantastic ceva din ele în lumea faptelor; şi, în cele din urmă, empirismul rațional, care nu rămâne la experiența comună, ci creează condiții în care experiența îşi dezvăluie natura ei. (Vezi şi nota 10 II)

13 I 70 *„conexiunea cauzală a fenomenelor":* Ernest Haeckel, «Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck» (Concepția despre natură la Darwin, Goethe şi Lamarck), Jena 1882, pag. 53.

II. OBSERVAȚII LA NOUA EDIȚIE, 1924

La pag.

I II 14 *„Această literatură...”:* Dispoziția care stă în spatele acestei aprecieri a scrierilor filosofice şi a interesului pentru acestea s-a născut din starea de spirit a strădaniilor ştiințifice de la mijlocul anilor 80 ai secolului trecut. De atunci au apărut lucrări față de care această apreciere nu mai pare justificată. Este suficient să ne gândim la luminile eclatante pe care gândirea şi sensibilitatea lui Nietzsche le-au proiectat peste aceste domenii ale vieții. Iar în luptele care s-au desfăşurat şi se desfăşoară până astăzi între moniştii materialisti şi apărătorii unei concepții despre lume corespunzătoare spiritului, trăieşte atât strădania gândirii filosofice după un conținut plin de viață, cât şi un interes general şi aprofundat în ceea ce priveşte enigmele existenței. Raționamente ca acelea ale lui Einstein, izvorâte din concepția despre lume a fizicii, au devenit subiecte de discuție şi de manifestări literare aproape generale. Şi totuşi *motivele* care au determinat atunci această apreciere sunt şi astăzi valabile. Dacă ar fi s-o exprimăm în scris astăzi, ea ar trebui formulată altfel. Deoarece această opinie aproape învechită apare din nou astăzi, este mai potrivit să spunem în ce măsură este ea încă valabilă. – Concepția despre lume a lui Goethe, a cărei teorie a cunoaşterii am vrut s-o expunem în scrierea de față, porneşte de la trăirea omului *întreg*. Față de această trăire, conceperea *gânditoare* a lumii este numai *un* aspect. Din plenitudinea existenței omeneşti se ridică, într-o anumită măsură, plăsmuiri de gânduri la suprafața vieții sufleteşti. O parte a acestor imagini-gând cuprinde un răspuns la întrebarea: ce este cunoaşterea umană? Iar răspunsul la această întrebare va fi de aşa natură încât îți dai seama: ființa umană ajunge la adevărata ei chemare abia atunci când este activă în cunoaştere. O viață sufletească fără cunoaştere ar fi ca un organism fără cap, adică n-ar exista deloc. În viața lăuntrică a sufletului se trezeşte un conținut care solicită percepția exterioară aşa cum organismul înfometat cere hrana. Iar în lumea exterioară există un conținut de percepție care nu-şi poartă în sine esența, ci o dezvăluie abia atunci când, prin procesul cunoaşterii, el este unit cu conținutul sufletesc. Procesul cunoaşterii devine astfel o componentă a plăsmuirii realității lumii. În măsura în care cunoaşte, omul participă creator la această realitate a lumii. Şi dacă rădăcina unei plante este de neconceput fără desăvârşirea formațiunilor ei în fruct, tot aşa nu numai omul, dar nici lumea nu este încheiată, dacă nu este cunoscută. În cunoaştere omul creează ceva nu numai pentru sine, ci el creează împreună cu lumea la revelarea existenței reale. Ceea ce este în om, este aparență ideală; ceea ce se află în lumea perceptibilă, este aparență sensibilă; abia întrepătrunderea activă, prin cunoaştere, a celor două, este realitatea.

Considerată astfel, teoria cunoaşterii devine o parte a vieții. Şi ea trebuie privită în acest fel dacă o includem în profunzimile de viață ale trăirii sufleteşti a lui

Goethe. În asemenea profunzimi nu pătrund însă nici gândirea şi nici sensibilitatea lui Nietzsche; şi cu atât mai puțin cele altfel orientate în concepția filosofică despre lume şi viață, apărute după punerea pe hârtie a celor denumite în această scriere: «Puncte de plecare». Toate acestea presupun totuşi că realitatea ar fi existentă undeva în afara cunoaşterii şi că din cunoaştere ar trebui să rezulte o prezentare umană oglindită a acestei realități, sau că de fapt ea n-ar putea rezulta. Că această realitate nu poate fi *găsită* prin cunoaştere, pentru că ea, ca realitate, trebuie mai întâi creată în cunoaştere, acest lucru abia dacă este perceput pe undeva. Cei care gândesc filosofic caută viața şi existența în afara cunoaşterii. Goethe se află în viața şi existența creatoare atunci când acționează drept cunoscător. De aceea şi căutările mai noi ale unor concepții despre lume stau în afara creației de idei goetheene. *Această* teorie a cunoaşterii ar vrea să se situeze în interiorul ei pentru că filosofia devine atunci conținut al vieții, iar interesul pentru ea devine o necesitate vitală.

2 II 14 *Nu să pună întrebări este misiunea ştiinței:* întrebări ale cunoaşterii iau naştere la contemplarea lumii exterioare prin organizarea sufletească umană. În impulsul sufletesc al întrebării stă forța de a ajunge în aşa fel la contemplare încât aceasta, împreună cu activarea sufletească, să ducă realitatea celor contemplate spre revelare.

3 II 21 *Această primă activitate a noastră.... o putem numi experiență pură*: Din întreaga atitudine a acestei teorii a cunoaşterii se vede că în dezbaterile sale este important să se dobândească un răspuns la întrebarea: ce este cunoaşterea? Pentru a ajunge la această țintă este considerată mai întâi lumea contemplării senzoriale, pe de o parte, şi pătrunderea gânditoare a acesteia, pe de altă parte. Şi se demonstrează că în întrepătrunderea lor reciprocă se manifestă adevărata realitate a existenței simțurilor. Cu aceasta, întrebarea „Ce este cunoaşterea?” şi-a primit, în principiu, răspunsul. Acest răspuns nu va fi nicidecum un altul dacă întrebarea este extinsă asupra contemplării celor spirituale. De aceea, cele spuse despre esența cunoaşterii în această scriere, sunt valabile şi pentru cunoaşterea lumilor spirituale, la care se referă scrierile mele apărute ulterior. Lumea simțurilor, în manifestarea ei pentru contemplarea umană, nu este realitatea. Ea îşi dobândeşte realitatea în corelație cu cele care în om se manifestă în gândire. Gândurile aparțin realității celor contemplate sensibil; doar că ceea ce în existența simțurilor (Sinnensein) este gând, apare nu în exterior, în ea, ci înăuntru, în om. Însă gând şi percepție senzorială sunt *o* existență (Sein). Când omul apare în lume, contemplând-o senzorial, el desprinde gândul de realitate; gândul îi apare într-un alt loc: în interiorul sufletului. Despărțirea percepției şi a gândului nu are pentru lumea obiectivă nici o însemnătate; ea apare numai pentru că omul se aşează în mijlocul existenței. Pentru *el* se naşte aparența că gândul şi percepția senzorială ar fi o dualitate, în contemplarea spirituală lucrurile nu stau altfel. Atunci când aceasta apare prin procesele sufleteşti pe care le-am descris în lucrarea mea ulterioară «Cum dobândim cunoaşterea lumilor superioare», ea constituie *o* parte a existenței spirituale; iar gândurile corespunzătoare spiritului constituie cealaltă parte. O deosebire apare numai în măsura în care percepția senzorială se împlineşte prin gând în realitate într-o anumită măsură *în sus,* spre începuturile spiritualului; pe când contemplarea spirituală este trăită în esența ei adevărată, de la acest început în jos. Faptul că perceperea senzorială are loc prin simțuri formate de natură, iar contemplarea

spirituală are loc prin organe de percepere spirituală formate mai întâi prin activitatea sufletească, nu constituie o deosebire *principială*.

În realitate, în lucrările mele ulterioare nu am abandonat ideea cunoașterii pe care am dezvoltat-o în această scriere, ci doar am aplicat-o experienței spirituale.

4 II 22 în privința articolului *«Natura»*. Am încercat în scrierile «Societății Goethe» să arăt care a fost originea acestui articol: *Tobler,* care în perioada nașterii articolului avea în Weimar relații cu Goethe, a notat, după conversații, ideile pe care el le aproba și care trăiau în Goethe. Aceste note au fost publicate în «Tiefurter Joumal» care apărea numai în manuscris. În scrierile lui Goethe se găsește un articol scris de el mult mai târziu în legătură cu această publicație. În el Goethe subliniază că nu își amintește dacă articolul este al lui, dar că el conține idei care pe vremea publicării erau ale lui. În studiul meu din scrierile „Societății Goethe" am încercat să dovedesc că aceste idei, în dezvoltarea lor ulterioară, s-au integrat în întreaga concepție goetheană asupra naturii. Au apărut mai apoi considerații care pretind pentru Tobler dreptul deplin de autor al articolului «Natura». Nu vreau să mă implic în disputa acestei chestiuni. Chiar dacă îi recunoști lui Tobler deplina originalitate, nu este mai puțin adevărat că aceste idei au trăit la începutul anilor '80 ai secolului al 18-lea în Goethe, și anume așa că – după propria mărturie – ele reprezintă începutul concepției lui cuprinzătoare despre natură. Personal nu mai am nici un motiv să renunț la opinia că aceste idei vin de la Goethe. Însă chiar dacă n-ar fi așa, ele au trăit în spiritul lui o existență care a devenit nemăsurat de rodnică. Pentru cel care studiază concepția despre lume a lui Goethe, ele au importanță, nu atât în sine, cât în raport cu ceea ce au devenit ele.

5 II 30 *... manifestări pentru simțuri...* în aceste expuneri se află deja aluzia la contemplarea spiritualului, despre care vorbesc scrierile mele de mai târziu, în sensul remarcii făcute la pag. 21

6 II 31 *„Cu totul altfel ar sta lucrurile..":* Cu această expunere nu se contrazice contemplarea spiritualului, ci se indică faptul că pentru a ajunge la esența percepției senzoriale nu trebuie procedat oarecum printr-o străpungere a acesteia și o pătrundere într-o existență aflată în spatele ei, ci printr-o reîntoarcere la elementul gândirii care se revelează în om.

7 II 76 *„Ea nu stă în mod atât de consecvent..":* în scrierile mele se vorbește în diferite moduri despre „misticism" și „mistică". Faptul că între aceste diverse moduri nu există vreo contradicție, așa cum s-a făcut cu voită fantazare, poate să înțeleagă oricine din context. Se poate plăsmui o noțiune generală despre „mistică". Conform ei, ea este cuprinsul celor pe care le poți trăi prin viețuire lăuntrică, sufletească. În prima instanță, această noțiune este de necontestat. Căci o asemenea experiență există. Și ea dezvăluie ceva nu numai despre lăuntricul omului, ci și despre lume. Trebuie să ai ochi în care să aibă loc procese, ca să poți experimenta ceva despre lumea culorilor. Prin aceasta afli ceva nu numai despre ochi, ci și despre lume. Ai nevoie de un organ sufletesc lăuntric ca să afli anumite lucruri privind lumea.

Însă trebuie să aduci deplină claritate noțiunilor în experiența organelor mistice dacă este să ia naștere cunoașterea. Există însă oameni care vor să se refugieze în interior, ca să fugă de claritatea noțiunilor. Aceștia numesc „mistică" ceea ce vrea cunoașterea să aducă din lumina ideilor în obscuritatea lumii sentimen-

telor – a lumii afective neluminate de idee. *Împotriva* acestei mistici se ridică toate scrierile mele; *pentru* mistica ce păstrează claritatea ideilor în gândire şi transformă simțul mistic într-un organ sufletesc de percepție, care este activ în acelaşi domeniu sufletesc în care altminteri domnesc sentimentele obscure, este scrisă fiecare pagină a cărților mele. Acest simț este pentru spiritual ceea ce sunt ochiul şi urechea pentru fizic.

8 II 87 *filosofie a libertății:* Ideile acestei filosofii au fost dezvoltate ulterior în lucrarea mea «Filosofia libertății», (l894)

9 II 89 *Psihologia, etnologia şi istoria sunt cele mai importante forme ale ştiinței despre spirit:* După ce am elaborat diversele domenii ale disciplinei pe care eu o numesc Antroposofie, ar trebui – dacă ar fi să scriu astăzi cărticica aceasta – să alătur aici această «Antroposofie». în urmă cu 40 de ani, când o scriam, aveam în fața mea «Psihologia» într-un sens deloc obişnuit, drept incluzând contemplarea întregii „lumi a spiritului” (pneumatologie). Nu trebuie trasă de aici concluzia că pe atunci voiam să exclud această „lume a spiritului” din cunoaşterea omului.

10 II 66 *Articolul lui Goethe* «Experimentul ca mijlocitor între subiect şi obiect»: Nota trebuie acum completată în sensul că articolul ipotetic presupus de mine a fost într-adevăr găsit mai târziu în arhiva Goethe-Schiller şi adăugat Operelor lui Goethe în ediția de la Weimar.

III. INDICAȚII ALE EDITORULUI LA EDIȚIA A 7-A, 1979

Pentru ediția a 7-a, textul a fost comparat cu cel din prima ediție, din 1886, cu corecturile lui Rudolf Steiner pentru ediția din 1924. Puținele corecturi rezultate din această comparație sunt menționate în «Indicații», la locul corespunzător. Lucrările lui Rudolf Steiner, care au apărut în Ediția Operelor Complete, sunt însoțite aici de numărul bibliografic (Bibl. Nr.) și de anul apariției. Vezi și privirea de ansamblu asupra operei lui Rudolf Steiner, de la finalul acestui volum.

La pag.

1 III 7 *Otto Liebmann exprimă următoarele: Conştienţa omului nu s-ar putea depăşi pe sine:* Otto Liebmann (1840-1912), «Zur Analysis der Wirklich_keit» (Pentru o analiză a realității), ed. 4-a, StraBburg 1911, pag. 28. Vezi deasemenea O. Liebmann «Gedanken und Tatsachen» (Gânduri şi fapte), Strassburg 1882 şi 1899, cât şi «Klimax der Theorien» (Gradația teoriilor), StraBburg 1884. – Pentru Liebmann şi Volkelt, compară cap. «Ecouri ale modului de reprezentare kantian» în: Rudolf Steiner, «Die Rătsel der Philosophie» (Enigmele filosofiei), (1914), Bibi. Nr. 18.

2 III 9 *. mic studiu despre atomism, care nu a fost niciodată tipărit:* Manuscrisul acestui articol a fost considerat multa vreme pierdut, până când a fost descoperit cu ocazia unei reorganizări a Bibliotecii Universitare din Tubingen, bibliotecă ce păstrează arhiva rămasă de la Friedrich Theodor Vischer. Acest manuscris a fost predat în 1939 de către C. S. Picht, revistei «Das Goetheanum», care 1-a publicat în numerele 22 şi 23, Anul 18. Pe atunci în vârstă de 21 de ani, tânărul Rudolf Steiner trimisese articolul „Unica posibilitate de critică a conceptelor atomiste”, însoțit de o scrisoare adresată lui Theodor Vischer. Cea mai nouă retipărire a articolului în cauză şi a scrisorii însoțitoare se găseşte în publicația «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe» (Contribuții la Ediția Completă Rudolf Steiner), Nr. 63, Dornach Michaeli 1978.

3 III 9 *În anii optzeci... am fost recomandat de către Karl Julius Schröer...:* Compară şi cu: Rudolf Steiner «Mein Lebensgang» (Viața mea), (1923/25), Bibi. N, cap. VI, pag. 110 ş.u. (ed. 1962); de asemenea, «Goethes Naturwissenschaftliche Schriften» (Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii), Editate şi comentate de Rudolf Steiner, cu un cuvânt înainte de Profesor K. J. Schröer, în Seria «Deutsche National-Litteratur» (Literatura Națională Germană), editată de Joseph Kiirschner. Apărută în cinci volume: Vol. I – «Bildung und Umbildung organischer Naturen. Zur Morphologie» (Formarea şi transformarea naturilor organice. Despre morfologie), (1883); Vol. II – «Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen. Mineralogie und Geologie. Meteorologie» (Despre ştiințele naturii în general. Mineralogie şi geologie. Meteorologie), (1887); Vol. IE – «Beiträge zur Optik. Zur Farbenlehre. Enthüllung der Theorie Newtons» (Contribuții la optică. Despre teoria culorii. Demascarea teoriei lui Newton), Vol. IV –

«Zur Farbenlehre. Materialien zur Geschichte der Farbenlehre» (Teoria culorii. Materiale pentru istoria teoriei culorii), (1897), Vol. V – «Materialien zur Geschichte der Farbenlehre (Schluß). Entoptische Farben. Paralipomena zur Kromatik. Spriiche in Prosa. Nachträge» (Materiale pentru istoria teoriei culorilor (încheiere). Culori entoptice. Paralipomena la cromatică. Maxime în proză. Completări), (1897), Retipărire (reprint) fotomecanică, drept completare la Ediția Completă Rudolf Steiner, Bibi. Nr. l a-e, 1975.

4 III 15 *Acesta îl numeşte pe Hegel un şarlatan:* Schopenhauer, «Parerga und Paralipomena. Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen. Anhang» (Parerga şi Paralipomena. Schiță a unei istorii a teoriei despre Ideale şi Reale. Supliment); Opere Complete editate de Dr. Rudolf Steiner, vol. 8, Stuttgart f.a. [1894], pag. 26-36.

5 III 15 *nețărmuritei venerații [a lui Hegel] față de pentru Goethe:* Vezi, de ex., scrisoarea lui Hegel către Goethe, publicată în «Completări» la Teoria culorii, sub titlul: «Neueste aufmunternde Teilnahme» (Cea mai nouă participare încurajatoare), purtând data de 20 februarie, în «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», ed. cit., vol. V, pag. 272-275, cu remarcile lui R. Steiner. Compară de asemenea şi capitolul «Goethe şi Hegel» din: Rudolf Steiner «Goethes Weltanschauung» (Concepția despre lume a lui Goethe), (1897), Bibi. Nr. 6, ed. 1963.

6 III 15 *nețărmuritei venerații [a lui Schopenhauer]...pentru Goethe:* în 1813/14 Schopenhauer s-a bucurat de compania lui Goethe şi a beneficiat de o introducere în Teoria culorilor; în 1816 scrie, pornind de la aceasta, el însuși o lucrare «Über das Sehen und die Farben» (Despre văz şi culori). – Vezi «Goethe–Jahrbuch» (Anuarul Goethe) IX, Frankfurt 1889, pag. 50 ş.u. şi indicațiile bibliografice de la pag. 104. – H. Doll «Goethe und Schopenhauer» (Goethe şi Schopenhauer), Berlin 1904.

7 III 16 *Haeckel...vede prefigurată concepția sa în aceea a lui Goethe:* Emst Haeckel «Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck» (Concepția despre natură la Darwin, Goethe şi Lamarck), Prelegere ținută ia Eisenach, la 18 sept. 1882, ed. la Jena în 1882.

8 III 17 *„Poetul este singurul om adevărat”:* Scrisoare a lui Schiller către Goethe, din 7 ianuarie 1795.

9 III 19 *trebuie să ne întoarcem la Kant, dacă…:* Otto Liebmann «Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung» (Kant şi epigonii. Un studiu critic), Stuttgart 1865; fraza finală din aproape fiecare capitol.

10 III 20 *„Teoria în şi pentru sine, nu foloseşte la nimic...”:* «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», ed. cit., vol. V: Maxime în proză, pag. 357.

11 III 27 *...unei prejudecăți existente de la Kant încoace...:* Kant, «Critica rațiunii pure», Estetica transcendentală, § 8.

12 III 47 *„De n-ar fi ochiul meu solar...”:* «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», ed. cit., vol. III: „Schiță a unei teorii a culorii. Partea didactică. Introducere”, pag. 88. Cu o uşoară variațiune, în: «Zahme Xenien» (Xenii blânde), III.

13 III 51 *Kant a atras atenția tocmai asupra deosebirii dintre intelect şi rațiune...:* Vezi, de ex. «Critica rațiunii pure», Dialectica transcendentală, H. A: Despre rațiune în genere.

14 III 51 *Totuşi, el a prezentat formațiunile pe care rațiunea le face să apară.:* ibid.

Vezi Apendicele la „Dialectica transcendentală”: „Despre utilizarea reglatoare a ideii de rațiune pură”. – Comp. şi cu: Rudolf Steiner, «Die Rätsel der Philosophie» (Enigmele filosofiei) (1914), Bibl. Nr.18, cap. «Epoca lui Kant şi Goethe».

15 III 54 *încă nu avem*: „încă” introdus după corecțiile lui Rudolf Steiner.

16 III 56 *„Ideea este veşnică şi unică..”:* «Scriere lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., în vol. V: Maxime în proză, pag. 379.

17 III 68 *Kant a încercat chiar să dea acestei păreri o fundamentare filosofică,* în «Critica puterii de judecată». Vezi Introducerea, V: Principiul finalității formale a naturii este un principiu transcendental al puterii de judecată; în alt loc: Partea H: Critica puterii de judecată teleologice.

18 III 69 *Pentru el [Goethe] nu era niciodată important la ce foloseşte ceva...:* Comp. Eckermann, «Gespräche mit Goethe» (Conversații cu Goethe), 20 februarie 1831.

19 III 69 *La Spinoza l-a atras [pe Goethe] îndeosebi ....:* «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit. vol. I: Introduceri, pag. LV ş.u.

20 III 72 *Vrem să numim, după procedeul lui Goethe, acest organism general,* ***tip.:*** Vezi, de exemplu «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit. vol. I: întâia schiță a unei introduceri generale în anatomia comparată, pornind de la osteologic, pag. 239 ş.u.

21 III 72 *ceea ce Agassiz...numea: „un gând creator încarnat al lui Dumnezeu”:* Louis Agassiz (1807-1873), geolog şi biolog elvețian, ce a predat multă vreme în America de Nord. Vezi opera sa: «Beiträge zur Naturgeschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika» (Contribuții la Istoria naturală a Statelor Unite ale Americii de Nord), vol. I: «An Essay on Classification» (O încercare de clasificare), Boston 1857; compară controversa lui Haeckel cu Agassiz în: «Naturliche Schopfungsgeschichte» (Istoria naturală a Creațiunii), Berlin 1875 (A 6-a ed.), pag. 55 ş.u.

22 III 73 *...Friedrich Theodor Vischer a dat glas cândva....:* «Altes und Neues» (Vechi şi noi), trei caiete într-un volum, Stuttgart 1881/82, Caietul al treilea: «Philosophie und Naturwissenschaft» (Filosofie şi ştiință a naturii), pag. 223.

23 III 76 *Filosoful englez Reid numeşte intuiție...:* Thomas Reid (1710-1796), «An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense» (O cercetare a minții omeneşti pe baza principiilor 'bunului simț'), Edinburgh 1814 (ed. a 7-a); cap. II,7; acolo procesul este desemnat cu cuvântul „suggestion”, care în traducere, (ed. a 3-a, Leipzig 1782), este redat prin „Eingebung” (inspirație, sugestie, n. red.).

24 III 76 *Jacobi a exprimat părerea că în sentimentul nostru despre Dumnezeu...:* «Revelația originară a lui Dumnezeu, făcută oamenilor, nu este o revelație in imagine şi cuvânt, ci o inspirație în simțământ interior»; Operele lui Friedrich Heinrich Jacobi, 6 vol., Leipzig 1812-1825, vol. III, pag. XX; comp. şi Jacobi, «Von gottlichen Dingen» (Despre lucrurile divine), Opere vol. III, pag. 317, şa.

25 III 77 *Puterea noastră de judecată trebuie să contemple gândind...:* Vezi articolele lui Goethe: «Bedeutende Fordemis durch ein einziges geistreiches Wort» (Favorizare deosebită printr-un singur cuvânt ingenios), în «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., vol. II, pag. 31 şi «Anschauende Urteilskraft» (Putere de judecată intuitivă), ibid., vol. I, pag. 115/116. Comp.: Kant, «Critica puterii de judecată», § 77.

26 III 82 *Fichte atribuia omului o existență numai în măsura...:* Vezi, de ex., scrierea lui Fichte, «Die Bestimmung des Menschen» (Menirea omului).

27 III 84 *Dacă Jacobi crede că odată cu perceperea lăuntrului nostru...:* Comp. F. H. Jacobi, «Despre lucrurile divine», Opere, vol. III, pag. 234 şu.

28 III 84 *„învățătură despre suflet lipsită de suflet”:* Friedrich Albert Lange (1828-1875) a impus expresia „Psihologie fără suflet” în: «Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeu tung in der Gegenwart» (Istoria materialismului şi critica semnificației lui în prezent), Iserlohn 1866; ed. a 10-a, 1921, pag. 462: Cartea a 2-a, HI. «Die naturwissenschaftliche Psychologie» (Psihologia conform ştiințelor naturii).

29 III 85 *„Nu înțeleptul guvernează...”:* «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», ed. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 482.

30 III 85 *Lumea rațională*: «Lucrările lui Goethe de ştiințe ale naturii» loc. cit. vol. V, «Maxime în proză» pag. 482.

31 III 86 *Temeiul lumilor s-a revărsat cu totul în lume:* Comp. poemul lui Goethe «Proemion», din culegerea de poeme «Gott und Welt» (Dumnezeu şi lumea).

32 III 87 J. Kreyenbuhl: «Die ethische Freiheit bei Kant» (Libertatea etică la Kant), în «Philosophische Monatshefte» (Caiete lunare filosofice), XVIII, Heidelberg 1882, pag. 129 şu.

33 III 87 „Lessing, care resimțea neplăcere la felurite oprelişti...”: «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», ed. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 460.

34 III 88 *...cunoscuta controversă dintre Kant şi Schiller:* Vezi Kant, «Critica rațiunii practice», 1788, Partea I-a, Cartea I, al treilea capitol: «Despre resorturile rațiunii practice» ; iar replica lui Schiller, în «Xenion»:
«Scrupule morale» – Bucuros slujesc eu prietenilor, dar o fac din păcate cu-n scop, / Şi astfel mă sâcâi-ades, că nu sunt de loc virtuos.
«Decizia» – „Aici nu-i vreun altfel de sfat, să cauți pe ea s-o ignori, / Şi cu scârbă să faci dup-aceea, aşa cum datoria-ți impune.”

35 III 88 *„În toate timpurile...sunt numai indivizii...”:* F. W. Riemer, «Mitteilung liber Goethe» (Relatări despre Goethe), 26 septembrie 1807.

36 III 92 *Goethe îi mustra ...pe cei care vorbeau despre o idee a frumosului...:* «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», ed. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 379: „în cele estetice nu prea se spune: ideea de frumos; prin aceasta izolăm frumosul, ce totuşi nu poate fi gândit ca izolat.”

37 III 92 *Marile opere de artă pe care Goethe le-a văzut în Italia, i-au apărut...:* «Italienische Reise» (Călătorie în Italia), Roma, 6 septembrie 1787: „Aceste mărețe opere de artă sunt în acelaşi timp şi cele mai înalte țeluri ale oamenilor, create după legi adevărate şi naturale: tot ce este arbitrar, fictiv, se năruieşte; aici este necesitate, aici este Dumnezeu.”

38 III 92 *...arta...o manifestare a unor legi tainice ale naturii:* «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», ed. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 494: „Frumosul este o manifestare a unor legi tainice ale naturii, ce ne-ar rămâne ascunse pe veci fără manifestarea acestuia.”

39 III 92 *„Eu cred că ştiință am putea numi...”:* «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», ed. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 535.

IV. INDICAȚII LA EDIȚIA DIN 1998

La pag.

1 IV 7 *Otto Liebmann… exprimă următoarele*: Otto Liebmann (1840-1912), «Zur Analysis der Wirklichkeit» (Pentru o analiză a realității) ediția a III-a, îmbunătățită şi extinsă, Strassburg 1900, pag. 28. În locul respectiv se spune: „Tocmai pentru aceea că în realitate nici un subiect care-şi reprezintă nu poate ieşi din sfera reprezentării sale subiective; tocmai de aceea pentru că nu va ajunge niciodată prin depăşirea propriei sale conştiențe, prin emanciparea sa, să fie în stare să cuprindă şi să constate ceea ce există sau nu poate exista dincolo şi în afara subiectivității sale; tocmai de aceea nu este potrivit să se vrea *să se afirme* că obiectul reprezentat *nu* ar exista în afara reprezentării subiective”. Vezi şi Otto Liebmann «Gedanken und Tatsachen» (Gânduri şi fapte), Strassburg 1882 (edițiile ulterioare extinse sunt cuprinse în mai multe volume); ca şi „Klimax de Theorien: eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre» (Gradația teoriilor: O cercetare din domeniul teoriei ştiințifice generale), Strassburg 1884. – Relativ la Liebmann şi Volkelt vezi capitolul: Ecopuri ale modului de reprezentare kantian în: Rudolf Steiner, «Enigmele filosofiei» (1914), GA 18, pag. 472 ş.u.

2 IV 7 Volkelt scrisese cărțile sale pline de idei: vezi notele 18. IV şi 21. IV.

3 IV 7 Eduard von Hartmann: (1842-1906). Vezi «Contribuții la operele complete ale lui Rudolf Steiner», nr. 85/86, 1984: «Relativ la ‹Filosofia libertății›: comentarii şi observații de Eduard von Hartmann». Din: Andreas Neider, «Rudolf Steiner şi Eduard von Hartmann», pag. 74-86.

4 IV 9 mic studiu despre atomism care nu a fost tipărit niciodată: Manuscrisul acestui studiu, care a fost considerat multă vreme pierdut, a fost descoperit cu ocazia reorganizării bibliotecii universitare din Tübingen, ce păstrează arhiva rămasă de la Friedrich Theodor Vischer, şi care a fost editat de către C. S. Picht în revista «Das Goetheanum», an de apariție 18, nr. 22 din 28 V 1939 (pag. 169-171) și nr. 23 din 4 VI 1939 (pag. 178-179). Tânărul, pe atunci în vârstă de 21 de ani, Rudolf Steiner, trimisese articolul cu titlul «Unica posibilitate de critică a conceptelor atomiste», însoțit de o scrisoare, lui Theodor Vischer. Studiul şi scrisoarea însoțitoare sunt publicate în «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe» (Contribuții la opera completă Rudolf Steiner), nr. 63, 1968, pag. 5-11.

5 IV 9 *am fost recomandat de către Karl Julius Schröer*: vezi Rudolf Steiner «Mein Lebensgang» (Viața mea), (1923-25), GA 28, cap. VI (pag. 110 ş.u.) – «Goethes Naturwissenschaftliche Schriften» (Scrierile lui Goethe de ştiințele naturii), editate şi comentate de Rudolf Steiner, cu un cuvânt înainte de profesorul K. J. Schröer, în seria «Deutsche National-Litteratur» (Literatura națională germană) editată de Joseph Kürschner, apărută în cinci volume. Volumul I: «Formarea şi transformarea naturilor organice. Despre morfologie» (1883), Volumul II: «Despre ştiințele natu-

rii în general. Mineralogie şi geologie. Meteorologie.» (1887), Volumul III: «Contribuţii la optică. Despre teoria culorii. Demascarea teoriei lui Newton» (1890), Volumul IV: «Teoria culorii. Materiale pentru o istorie a teoriei culorilor (Încheiere). Culori entoptice. Paralipomena la cromatică. Maxime în proză. Completări.» (1897), retipărire Dornach 1975, GA 1a-e.

6 IV 10 Enigmele filosofiei: Apărută în două volume, inițial sub titlul «Concepții despre lume şi viață în secolul XIX», Berlin 1900, 1901, 1914, apoi sub titlul actual «Enigmele filosofiei expuse schițat în istoria lor» (GA 18).

7 IV 11 *în articolul «Puterea de judecată contemplativă»*: „[…] numai dacă prin moralitate şi credință în Dumnezeu, virtute şi nemurire ne ridicăm într-o regiune superioară şi e să ne apropiem de prima ființă, se poate ca prin intelectualitate să fie acelaşi caz, în sensul că prin contemplarea unei naturi veşnic creatoare ne-am făcut vrednici de a participa spiritual la producțiile sale.” «Goethes Naturwissenschaftliche Schriften», loc.cit., vol. I, pag. 116 (întregul articol pag. 115-116).

8 IV 15 *Acesta îl numeşte pe Hegel un şarlatan*: Schopenhauer, «Parerga und Paralipomena: Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen». Anhang. (Parerga şi Paralipomena. Schiță a unei istoriei a teoriei despre ideal şi real.) – supliment. «Opere complete», editat de Rudolf Steiner, vol.VIII, Stuttgart f.a. [1894], pag. 26-36. vezi de exemplu, pag. 28, unde Schopenhauer comentează, de exemplu, o frază a lui Hegel în felul următor: „Cred că nu e greu de văzut că cineva care admite aşa ceva este un şarlatan neruşinat, care vrea să-i zăpăcească pe prostănaci şi pe naivi şi observă că şi-a găsit oamenii în germanii secolului XIX.”

9 IV 15 *venerația [lui Hegel] pentru Goethe*: Vezi, de exemplu, scrisoarea lui Hegel către Goethe, din 24 febr. 1821, publicată de Goethe în Completările la Teoria culorilor sub titlul: «Neuste aufmunternde Teilnahme» (Cea mai nouă participare încurajatoare) la data de 20 februarie. «Goethes Naturwissenschaftliche Schriften», loc.cit., vol.V, p.272-275, cu remarcile lui Rudolf Steiner. Vezi şi capitolul: Goethe şi Hegel, în Rudolf Steiner, «Goethes Weltanschauung» (1897), (Concepția despre lume a lui Goethe), GA 6, pag. 205-209.

10 IV 15 *venerația [lui Schopenhauer] pentru Goethe*: Schopenhauer s-a bucurat de compania personală a lui Goethe şi a beneficiat de o introducere la Teoria culorilor; pornind de la aceasta a scris el însuşi un tratat, «Despre văz şi culori», pe care l-a trimis lui Goethe la începutul lui iunie 1815. Vezi «Goethe-Jahrbuch» (Anuarul Goethe), IX, Frankfurt 1888, pag. 50-54, ca şi comentariul de la pag. 99, 100 şi 104. – Vezi şi Arthur Schopenhauer, «Schimbul de scrisori cu Goethe şi alte documente relative la teoria culorilor», editat de Ludger Lütkerhaus, Zürich 1992.

11 IV 16 *Haeckel ...îşi vede configurată propria concepție în concepția lui Goethe*: Ernst Haeckel, «Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck» (Concepția despre natură a lui Darvin, Goethe şi Lamarck), conferință ținută la Eisenach pe 18 sept. 1882, Jena 1882. compară cu pag. 30 ş.u.

12 IV 16 *K.F.W.Jessen scrie…”o teorie sprijinită pe multe temeiuri aparente…”* Textual: […] o teorie sprijinită pe multe temeiuri aparente[…] *pentru cercetări cuprinzătoare:* Textual: „[…] făcând efortul de a face cercetări

cuprinzătoare şi descoperiri ştiințifice în creația lipsită de viață ca şi în cea vie […].” Karl F. W. Jessen, «Botanik der Gegenwart und Vorzeit in Kulturhistorischer Entwickelung. Ein Beitrag zur Geschichte der abendländischer Völker» (Botanica actuală şi mai veche în dezvoltarea cultural-istorică), Leipzig 1864, pag. 459 şi 343.

13 IV 17 *„Poetul este singurul om adevărat”*: scrisoare a lui Schiller către Goethe din 7 ianuarie 1795: „Însă acest lucru este sigur, că poetul este *singurul* om adevărat, şi chiar cel mai bun filosof nu este decât o caricatură în comparație cu el.” «Corespondența dintre Schiller şi Goethe din anul 1794 până în 1805». Prima parte din anii 1794 şi 1795, Stuttgart şi Tübingen 1828, pag. 99.

14 IV 19 *În scrisorile sale către Goethe*: vezi indicația 27 IV. Friedrich Schiller, «Despre educația estetică a omului, într-o serie de scrisori» (1795), «Despre poezia naivă şi sentimentală» (1795/96).

15 IV 19 *trebuie să ne întoarcem la Kant*: Otto Liebmann, «Kant şi epigonii. Un studiu critic», Stuttgart 1865; fraza finală a aproape fiecărui capitol este de tipul: „Aşadar trebuie să ne întoarcem la Kant”, pag. 109, 156 şi 204; (cap. 2,4,5) „Astfel, trebuie să ne întoarcem la Kant”, pag. 138 (cap. 3) „Trebuie să ne întoarcem la Kant”, pag. 216 (capitolul final).

16 IV 20 *„Teoria în şi pentru sine nu foloseşte la nimic”*: «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», loc. cit., vol. V, «Maxime în proză», pag. 357.

17 IV 22 *„Suntem înconjurați de ea…”*: Textual: „Natura! Suntem înconjurați şi întrețesuți în ea, incapabili să ieşim în afara ei, incapabili să pătrundem mai adânc în ea. Fără a fi rugată şi fără să ne avertizeze, ne preia în circuitul dansului său antrenându-ne cu sine, până când, obosiți, cădem în brațele ei.” «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», loc. cit., vol. II: „Despre ştiințele naturii în general”, pag. 5. Primul aliniat din textul intitulat «Natura. Aforisme» (pag. 5-9).

18 IV 25 *„printre altele, şi faptul că afară începe să plouă”*: Textual: „…printre altele şi unul având conținutul că afară începe să plouă”. Johannes Volkelt, «Teoria cunoaşterii lui Emmanuel Kant, analizată conform principiilor sale fundamentale. O contribuție la punerea bazelor teoriei cunoaşterii», Leipzig 1879, pag. 168. Întregul citat se află la pag. 168 ş.u.

19 IV 26 «*Creier şi conştiență»:* Richard Wahle (1857-1935), profesor austriac de filozofie şi pedagogie la Cernowitz, mai târziu la Viena. «Creier şi conştiență. Studii fiziologic-psihologice.», Viena 1884. Vezi, de exemplu, la pag. 52: „Nu ni se arată nimic altceva decât obiecte situate alăturat. […] alăturarea lor reală constă în aceea că orice obiect se află la locul său în sine, fără să-i pese de celelalte. Copacii pădurii nu intră în relație reciprocă, nu sunt cuprinşi în vreo unitate; ei se află pur şi simplu unul lângă celălalt. Tot aşa se află şi reprezentările alăturat, una lângă cealaltă, ca obiectele.”

20 IV 27 *o prejudecată existentă de la Kant*: «Critica rațiunii pure», Teoria elementară transcendentală, partea I, remarci generale relativ la estetica transcen-

dentală, paragraful 8. „Am vrut să spunem, aşadar, că toate concepțiile noastre nu ar fi decât reprezentarea aparenței, că lucrurile pe care le privim nu sunt în sine înseles ceea ce vedem noi la ele şi nici raporturile lor nu au caracteristicile care ne apar nouă şi că dacă anulăm subiectul sau chiar numai caracteristica subiectivă a simțurilor, toate însuşirile, toate raporturile obiectelor din spațiu şi timp, ba chiar spațiul şi timpul ar dispare şi nu ar putea exista ca fenomene în sine, ci numai în noi.” Citatul este preluat din ediția lui Karl Vorländer, Halle, 1899, pag. 87.

21 IV 28 *„că toate actele ce ridică pretenția de a fi cunoaştere obiectivă”* Textual: „că toate actele ce ridică pretenția de a fi cunoaştere obiectivă sunt indisolubil legate de conştiența cunoscătoare individuală, că ele nu se desfăşoară pentru început nicăieri altundeva decât în conştiența individului şi că ele sunt pe deplin incapabile să abordeze ceva dincolo de sfera conştienței individuale sau să cuprindă domeniul realului aflat în afara ei sau chiar să păşească în acesta.” Johannes Volkelt, «Experiență şi gândire. Fundamentarea critică a teoriei cunoaşterii», Hamburg şi Leipzig 1886, vol.1, pag.4.

22 IV 34 *„natura superioară din sânul naturii”*: Johann Wolfgang Goethe, «Poezie şi adevăr», partea a treia, cartea 11. textual (despre «Sistemul naturii» al lui Paul Thiry d'Holbach): „Însă el doreşte să ştie despre natură la fel de puțin ca şi noi, căci după ce clădeşte câteva concepte generale, le şi părăseşte, pentru a transforma ceea ce este mai înalt decât natura, sau apare ca natură superioară în cadrul naturii în natură materială, grea; e adevărat mobilă, dar totuşi lipsită de direcție şi de configurare şi crede că în felul acesta a dobândit de-a dreptul mult.” Johann Wolfgang Goethe, „Opere complete în funcție de perioada creării lor”, ediția München, vol. 16, München 1985, pag. 524.

23 IV 47 *„De n-ar fi ochiul meu solar”*: Goethe, «Xenii blânde», III. Cu uşoare variațiuni şi în «Scrierile de ştiințe ale naturii», loc. cit., vol III: «Schița unei teorii a culorii. Partea didactică». Introducerea, pag. 88: „[…] Cum am putea zări lumina?”

24 IV 51 *Kant a atras atenția tocmai asupra deosebirii dintre intelect şi rațiune*...Vezi, de exemplu, «Critica rațiunii pure», partea a doua, Dialectica transcedentală, Introducerea II. A. : Despre rațiune în general: „Toate cunoştințele noastre pornesc de la simțuri, trec de acolo la intelect şi sfârşesc la rațiune, deasupra căreia nu se află nimic mai înalt în noi, pentru prelucrarea materialului observat şi pentru aducerea acestuia sub cea mai înaltă unitate a gândirii.” Op. Cit., pag. 307.

25 IV 51 *Totuşi, el a prezentat formațiunile pe care le face rațiunea să apară*: ibidem. Vezi II, Dialectica transcedentală, partea I, secțiunea 3, Disciplina rațiunii pure în analiza ipotezelor: „Conceptele raționale, după cum am spus, simple idei şi desigur că nu îşi au obiectul în vreo experiență, dar cu toate acestea ele nu desemnează totuşi obiecte imaginare şi totodată considerate posibile. Ele sunt gândite pur problematic, pentru a întemeia în legătură cu ele (ca ficțiuni euristice) principii reglatoare ale folosirii sis-

tematice a rațiunii în domeniul experimental.” Op.cit., pag. 635. – Compară şi Rudolf Steiner, «Enigmele filosofiei», GA 18, cap. Epoca lui Kant şi a lui Goethe.

26 IV 56 *„Ideea este veşnică şi unică”*: «Scrierile de ştiințe ale naturii ale lui Goethe», op.cit,. vol. V: Maxime în proză, pag. 379.

27 IV 66 *Ei desemnează această metodă drept empirism rațional:* după ce Goethe i-a trimis lui Schiller pe 10 ian. 1798 (scrisoarea nr. 403) studiul său „Experimentul ca mijlocitor între obiect şi subiect” (conținut în «Scrierile de ştiințe ale naturii», loc. cit., vol. II: Despre ştiințele naturii în general, pag. 10-21), Schiller răspunde pe 12 ian. 1798 (nr. 404): „Studiul dumneavoastră conține o reprezentare potrivită şi care ține totodată cont de procedeele dumneavoastră natural-istorice şi atinge cele mai înalte probleme şi cerințe ale empirismului rațional, prin aceea că încearcă să dea doar regula unui singur procedeu.” Iar în scrisoarea din 19 ian. 1798 (nr. 408), după ce a primit de la Goethe prin scrisoarea din 13 ian. 1798 (nr. 406) un alt studiu, fără titlu, despre fenomenul pur (publicat în ediția Goethe de la Weimar în secțiunea II, vol. 11, pag. 38-41 sub titlul «Experiență şi ştiință», se spune: „La *fenomenul pur*, care după părerea mea este una cu legea obiectivă a naturii, poate pătrunde numai *empirismul rațional.*” Răspunsul lui Goethe din 20 ian. 1798 (nr. 409): „Mulțumesc frumos pentru verificarea conformă categoriilor a studiilor mele; le voi avea mereu în vedere în activitatea mea.” «Corespondența dintre Schiller şi Goethe din anul 1794 până în 1805». Partea a patra din anul 1798, Stuttgart şi Tübingen 1829, pag. 18-21 (nr.403), pag. 21-26 (nr. 404, citat pag. 21), pag. 33-42 (nr. 408; citat p.37), pag. 42-44 (nr. 409, citat pag.42). în privința datelor, compară şi Johann Wolfgang Goethe, «Opere complete în funcție de perioada creării lor», ed. München, vol. 8.2, München 1990, pag. 393-398, (Comentariu la «Corespundență») şi vol. 6.2, München 1988, pag. 820-821 (Text [Fenomenul pur]) şi pag. 1265-1267 (Comentariu).

28 IV 68 *Kant a încercat chiar să dea acestei păreri o fundamentare filosofică:* în «Critica puterii de judecată». Vezi partea a doua: Critica puterii de judecată teleologică, secțiunea a doua, paragraful 77, Despre particularitatea rațiunii omeneşti…: „Rațiunea noastră reprezintă capacitatea de a forma concepte, adică este o rațiune discursivă […] Anume rațiunea noastră are însuşirea că în cunoaşterea sa, de exemplu a cauzei unui produs, trebuie să treacă de la *analitic-general* (de la concepte) la particular (al observației empirice date) […]” Operele complete ale lui Immanuel Kant în şase volume, vol. VI, «Scrieri estetice şi religios-filosofice», Leipzig 1921, pag. 302 şi 303.

29 IV 69 *pentru el [Goethe] nu era niciodată important la ce foloseşte ceva:* compară cu Eckermann, «Convorbiri cu Goethe», 20 Febr. 1831: „Astfel de teoreticieni ai utilității vor spune: Taurii au coarne ca să se apere cu ele. Dar eu întreb: dar oile de ce nu au coarne? Iar acele animale care au coarne înfăşurate lângă urechile lor, astfel încât nu le pot folosi la apărare, de

ce le au? […] Întrebare relativă la scop, întrebarea *de ce*? Nu este câtuşi de puțin ştiințifică. Întrucâtva mai departe se ajunge cu întrebarea *cum*? Căci dacă întreb *Cum* au taurii coarne?, această întrebare mă conduce la considerarea întregii sale organizații şi mă învață totodată de ce leii nu au coarne şi nici nu pot să aibă." Citat din Johann Wolfgang Goethe, «Opere complete în funcție de perioada de creare a lor», ed. München 1986, pag. 415.

30 IV 69 *La Spinoza l-a atras [pe Goethe] îndeosebi:* compară cu «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», loc. cit., vol I, Introducere, pag. LV ş.u.

31 IV 70 *„conexiunea cauzală a fenomenelor"*: Textual: „Însă acum ne este îngăduit să pretindem ca toate obiectele de învățământ să fie tratate conform *metodei genetice* şi atunci şi ideea fundamentală a teoriei evoluției, *conexiunea cauzală a fenomenelor*, va deveni valabilă peste tot." Ernst Haeckel, «Concepția despre lume a lui Darwin, Goethe şi Lamarck. Conferință la prima şedință publică a celei de a cincizecea reuniuni a cercetătorilor naturii şi medicilor germani la Eisenach din 18 sept. 1882, pag.52 ş.u.

32 IV 70 *„dacă mecanica psihică..."* Textual: „Dacă mecanica psihică, ‹psihomecanica›, nu ar fi atât de infinit de complicată şi de încurcată; dacă am fi în stare să cuprindem pe deplin cu privirea şi dezvoltarea istorică a funcțiilor psihice, atunci le-am putea concentra pe toate (prin chintesența conştienței!) într-o ‹formulă matematică sufletească›." Ernst Haeckel, «Ştiință liberă şi teorie liberă. O replică la discursul lui Rudolf Virchow de la München despre ‹Libertatea ştiinței în statul modern›", Stuttgart 1878, pag. 42.

33 IV 72 *vrem să numim, după procedeul lui Goethe, acest organism general, tip:* vezi, de exemplu, «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», loc. cit., vol I, «Întâia schiță a unei introduceri generale în anatomia comparată, pornind de la osteologie», pag. 239 ş.u.

34 IV 72 *ceea ce Agassiz numea..."un gând creator încarnat al lui Dumnezeu..."*: Louis Agassiz, paleontolog, geolog şi biolog elvețian, care a predat timp îndelungat în America. Vezi opera sa: «Contributions to the natural history of the United States of America» (Contribuții la istoria naturală a Statelor Unite ale Americii), vol. I, partea I: «O încercare de clasificare», Boston 1857; compară controversa lui Haeckel cu Agassiz din «Istoria naturală a creațiunii». Conferințe ştiințifice pe înțelesul tuturor despre teoria evoluționistă în general şi cea a lui Darwin, Goethe şi Lamarck în special, Berlin 1874 (ediția a cincea îmbunătățită), pag. 55 ş.u. De la pag. 57: „Orice specie animală este, după cum se exprimă *Agassiz*, un gând creator încarnat al lui Dumnezeu."

35 IV 73 *Friedrich Theodor Vischer a dat glas cândva...*: «Altes und Neues» (Vechi şi nou), trei caiete într-un volum, Stuttgart 1881/82, Caietul al treilea: «Carl Gustav Reuschle, filozofie şi ştiință a naturii», pag.223: „Astfel, deasupra lumii fizice se află o a doua lume, iar deasupra tipului speciei fi-

ziologice se află un tip al speciei morale. Amândouă sunt identice în privința faptului că ceea ce a devenit în timp a fost stabilit în afara timpului. Avem nevoie de o corectare a conceptului de timp, aşa cum am spus şi în caietul 6 al parcursului actual, acolo în contextul în care a fost vorba despre legitatea internă şi despre finalitate."

36 IV 76 *Filosoful englez Reid numeşte intuiție*: Thomas Reid (1710-1796), filosof scoțian, fondator al şcolii scoțiene şi al filosofiei de common-sense. «An inquiry into the human mind on the principles of common-sense» (O cercetare a minții omeneşti pe baza principiilor bunului simț), Charlestown 1813, cap.2, secțiunea VII; acolo procesul este desemnat prin cuvântul ‹sugestie›: „I beg leave to make use of the world *suggestion*, because I know not one more proper, to express a power of the mind, which seems entirely to have escaped the notice of philosophers, and to which we owe many of our simple notions which are neither impressions nor ideas, as well as many original principles of belief." (Cer permisiunea să folosesc cuvântul *inspirație* (sugestie) pentru că nu cunosc un altul mai potrivit pentru a exprima o capacitate sufletească ce pare să fi scăpat întru totul atenției filosofilor, şi căreia îi datorăm atât diverse noțiuni simple ale noastre, care nu sunt nici impresii şi nici idei, cât şi diverse principii inițiale ale credinței noastre."

37 IV 76 *lui Jacobi i se părea că în sentimentul nostru despre Dumnezeu*: „Revelația *originară* a lui Dumnezeu pentru oameni nu este o revelație în imagine şi cuvânt, ci o inspirație în sentimentul interior"; Operele lui Friedrich Heinrich Jacobi, 6 volume, Leipzig 1812-1825, vol III, (1816), pag. XX, compară şi Jacobi, „Despre lucrurile divine" în acelaşi volum, de exemplu pag. 317: „Un asemenea adevăr nemijlocit, *pozitiv*, ni se descoperă într-un şi cu sentimentul unui impuls ce se înalță deasupra a tot ceea ce este senzorial, transformabil şi arbitrar şi care se anunță într-un mod irezistibil drept *impuls fundamental* al naturii omeneşti.

38 IV 77 *Puterea noastră de judecată trebuie să contemple gândind:* vezi articolele lui Goethe «Favorizare deosebită printr-un singur cuvânt ingenios», în «Scrierile lui Goethe de ştiințe ale naturii», loc. cit., vol. II, pag. 31-35 şi «Putere de judecată intuitivă», ibidem, vol. I, pag. 115-116. compară şi cu Kant, «Critica puterii de judecată», paragraful 77: „Acum putem însă să ne imaginăm şi o rațiune care, pentru că nu este discursivă ca a noastră, ci intuitivă, merge de la *sintetic-general* (considerarea întregului ca atare) la particular, adică de la întreg la părți […]" (op.cit.)

39 IV 82 *Fichte atribuia omului o existență numai în măsura…:* vezi, de exemplu, Johann Gottlieb Fichte, «Baza întregii teorii ştiințifice». „Eul se determină pe sine şi el există în virtutea acestei determinări prin sine; şi viceversa, Eul există şi se determină pe sine în virtutea simplei sale existențe. – El este totodată şi cel care acționează, şi produsul acțiunii; şi cel activ, şi produsul activității sale, acțiunea şi fapta sunt una şi aceeaşi, şi de aici re-

zultă afirmația Eu sunt, ca expresie a unei acțiuni, dar și ca singura posibilă, ce poate rezulta din întreaga teorie științifică. […]Acel ceva a cărui existență (ființă) constă numai în faptul că se poate institui el însuși în sine, este Eul, este subiectul absolut. El este așa cum se instituie pe sine, și așa cum este, se instituie; iar Eul este prin urmare, de-a dreptul necesar pentru sine. Ceea ce nu este nimic pentru sine, nu este Eu. Citat din «Operele complete ale lui Johann Gottlieb Fichte», editate de I.H. Fichte, vol. 1-8, Berlin 1845/46; vol.1, pag. 96 ș.u.

40 IV 84 *Dacă Jacobi crede că odată cu perceperea lăuntrului nostru…:* compară cu F.H. Jacobi, «Despre o profeție a lui Lichtenberg», Opere, loc. cit., vol. III, pag. 234 ș.u.: „Omul însuși este incomparabil, este unic în sine prin spiritul său, care este *particularul* prin care el este ceea ce este, acest unic și nu altul. […] el se află pe sine drept această ființă printr-un *sentiment nemijlocit al entității*, independent de stările trecute ale amintirii, și nu prin *cunoaștere,* el știe că este acest unu și același, cum nu poate fi și nici deveni un altul, pentru că *certitudinea spiritului* este inseparabilă de *spiritul* însuși, de sineitate, de *substantivitate.*

41 IV 84 „*Învățătura despre suflet fără suflet*”: Friedrich Albert Lange (1828-1875) a impus expresia „psihologie fără suflet în: «Istoria materialismului și critica semnificației lui în prezent», Iserlohn 1866; cartea a doua, secțiunea III, Psihologia în conformitate cu științele naturii»: „Oare nu înseamnă psihologia *Învățătura despre suflet*? […] Avem deci, din nou o frumoasă probă a confuziei dintre nume și obiect!Avem un nume transmis prin tradiție pentru un mare grup, dar în nici un caz un grup delimitat de fenomene[…] Să-l respingem numai pentru că s-a modificat obiectul științei? Aceasta ar fi o pedanterie nepractică. Așadar să acceptăm liniștiți o psihologie fără suflet!” Leipzig 1902 (ediția a 7-a), pag. 381.

42 IV 85 „*Nu înțeleptul guvernează*”: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. V, Maxime în proză, pag. 482.

43 IV 85 „*Lumea rațională”*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. V, Maxime în proză pag. 482.

44 IV 86 T*emeiul lumilor s-a revărsat cu totul în lume:* compară cu poezia lui Goethe «Proemion» din culegerea de poeme «Gott und Welt» (Dumnezeu și lumea)

45 IV 87 *J. Kreyenbühl:*«Libertatea etică la Kant»; un studiu critic-speculativ asupra adevăratului spirit al filosofiei lui Kant», «Caiete lunare filosofice» XVIII, Heidelberg 1882, pag. 129-161.

46 IV 87 „*Lessing, care simțea neplăcere la felurite opreliști”*: «Scrierile lui Goethe de științele naturii», loc. cit., vol. V, «Maxime în proză», pag. 460. În original toate cele trei maxime sunt scrise cursiv.

47 IV 88 *cunoscuta controversă dintre Kant și Schiller*: vezi Kant, «Critica rațiunii practice», partea I, cartea I, cap. III: Despre resorturile rațiunii practice: „Este de cea mai mare importanță în toate aprecierile morale, să se dea atenție cu cea mai mare exactitate principiului subiectiv al tuturor maxi-

melor astfel încât moralitatea acțiunilor să fie întemeiată în necesitatea acestora din datorie şi respect față de lege şi nu din iubire față de şi înclinație spre ceea ce trebuie să producă acțiunea. Pentru om şi toate ființele create raționale, necesitatea morală este constrângere, adică obligație, şi fiecare acțiune întemeiată pe aceasta este datorie, dar pe care nu ne-o putem reprezenta ca arbitrară, sau care să poată deveni mod arbitrar de a proceda „„ ca şi celebrul pasaj: „Datorie! Tu, nume mare, sublim, care nu cuprinzi nimic în tine, din ce ar fi plăcut sau ar purta în sine linguşirea, ci pretinzi supunere, dar nici nu ameninți ceea ce ar stimula şi speria tendința naturală din fire, pentru a mişca voința, ci pur şi simplu stabileşti o lege ce-şi găseşte de la sine acces în fire cucerindu-şi totuşi venerație chiar împotriva voinței (chiar dacă nu i se supune imediat), în fața căreia toate înclinațiile amuțesc, chiar dacă în taină acționează împotriva ei; care este venerabila ta obârşie şi unde se află rădăcinile nobilei tale proveniențe, care exclud cu mândrie orice înrudire cu înclinațiile şi de unde provin rădăcinile care sunt condițiile indispensabile acelei valori pe care numai oamenii şi-o pot atribui?” Citat din Immanuel Kant, «Opere în doisprezece volume», editate de Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, 1977, vol.VII, pag. 203 şi 209. Părerea lui Schiller se găseşte, între altele, în lucrarea «Despre frumusețe şi demnitate»: „Şi anume sunt atât de convins – şi tocmai de aceea, pentru că sunt – că participarea înclinațiilor la o acțiune liberă nu dovedeşte nimic în privința însărcinării pure de a executa acea acțiune, încât cred că *tocmai de aici* se poate trage concluzia că desăvârşirea morală a omului poate fi lămurită chiar numai din această participare a înclinațiilor sale la acțiunile sale morale. Anume omul nu este predestinat să îndeplinească acțiuni morale izolate, ci să fie o ființă morală. Predestinarea sa nu o constituie *virtuțile*, ci *virtutea*, iar virtutea nu este altceva decât ‹înclinarea spre datorie›. Şi oricât de mult s-ar opune în sens obiectiv acțiunile provenite din înclinații celor provenite din datorie, în sens subiectiv lucrurile nu stau aşa, şi omului nu numai că *îi este îngăduit*, ci chiar *trebuie* să unească plăcerea cu datoria; el trebuie să-şi asculte rațiunea cu bucurie.[…]În filosofia morală a lui Kant ideea *datoriei* este prezentată cu o asemenea duritate, încât toate grațiile se retrag cu spaimă din fața ei, iar o rațiune firavă ar fi uşor ispitită să caute perfecțiunea morală pe calea unei asceze monahale întunecate. Citat din Friedrich Schiller, «Opere complete», München 1962 (ediția a III-a), vol. 5, pag. 464 ş.u. Vezi şi Xeniile sale (ibidem, vol.1, pag. 299 ş.u.):

Scrupul al conştiinței

Cu drag slujesc prietenilor, dar din păcate aceasta o fac cu simpatie,
Din care cauză, adesea, mă roade faptul că nu sunt virtuos.

Decizia

Alt sfat nu există, trebuie să cauți a-i dispreţui,
Şi-atunci, în silă, vei acționa cum îți dictează datoria.”

48 IV 88 *„În toate timpurile...sunt numai indivizii*: Friedrich Wilhelm Riemer, «Relatări despre Goethe», 26 sept. 1807. textual: „În toate timpurile, numai indivizii au acționat pentru știință. Nu epocile. Epoca l-a executat pe Socrate prin otravă, epoca l-a ars pe rug pe Hus; epocile au rămas mereu aceleași.” Citat din ediția de la Leipzig, 1921, pag. 284. compară și cu «Convorbirile lui Goethe» editate de Woldemar, baron de Biedermann, 10 volume, Leipzig 1889-1896; vol. 2, pag. 188.

49 IV 92 *Goethe îi mustra pe cei care vorbeau despre o idee a frumosului*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 379: „În domeniul estetic nu este bine să se spună: ideea de frumos, căci în felul acesta izolăm frumosul, ce nu poate fi totuși gândit ca izolat.»

50 IV 92 *Marile opere de artă pe care Goethe le-a văzut în Italia:* «Călătorie în Italia», Roma, 6 sept. 1787: „Aceste mărețe opere de artă sunt în același timp și cele mai înalte țeluri ale oamenilor, create după legi adevărate și naturale; tot ce este arbitrar, fictiv, se năruiește, aici este necesitate, aici este Dumnezeu. „ Citat din Johann Wolfgang Goethe, «Opere complete în funcție de perioada creării lor», ed. München, vol. 15, 1992, pag. 478.

51 IV 92 *arta...o manifestare a unor legi tainice ale naturii:* «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 494: „Frumosul este o manifestare a legilor tainice ale naturii, care ne-ar rămâne pe veci ascunse fără manifestarea acestuia.”

52 IV 92 „*Eu cred că știință am putea numi”:* «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 535.

Registru de nume

EDITURA TRIADE
E-mail: edituratriade@yahoo.com
www.edituratriade.ro